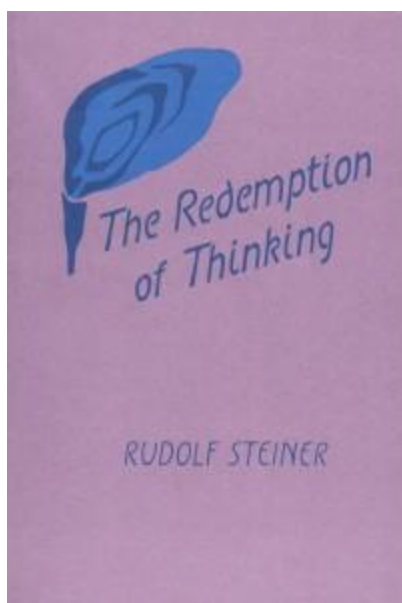


Изкуплението на мисленето

GA 74

Рудолф Щайнер



Задълбочено изследване на Тома Аквински и Августин, същността на томизма и томизма в наши дни. Включени са също приложения и допълнителни материали от преводачите. Както съобщава British Weekly, „Всяка страница съдържа мисъл на високо ниво“.

Три лекции, изнесени от Рудолф Щайнер в Дорнах през май 1920 г. Те са от поредицата лекции, озаглавена: „ *Философията на Тома Аквински*“, публикувана на немски като: *Die Philosophie Des Thomas von Aquino* . Преводачи: Алън П. Шепърд и Милдред Робъртсън Никол.

[Лекция I](#)

22 май

[Лекция II](#)

23 май

[Лекция III](#)

24 май

Лекция I

През тези три дни бих искал да говоря по тема, която обикновено се разглежда от по-формален аспект и чието съдържание обикновено се разглежда само като факт, че позицията на философския мироглед спрямо християнството е била фиксирана, така да се каже, от основното философско движение на Средновековието. Тъй като именно този аспект на въпроса беше наскоро обновен, след като папа Лъв XIII призова своите духовници да направят томизма официална философия на Католическата църква, настоящата ни тема има определено значение от тази страна.

Все пак, бих искал да разгледам не само от тази формална гледна точка въпроса, който е свързан като средновековна философия с централните личности на Алберт Велики (1193-1280) и Тома Аквински (~1225-1274), но в течение на тези дни бих искал да покажа по-дълбокия исторически контекст, от който е възникнало това философско движение, което нашето време оценява твърде малко. Може да се каже, че Тома Аквински се е опитал да схване проблема с познанието, с цялостния мироглед, по доста проникателен начин през тринадесети век, по начин, който е трудно да се разбере с нашето днешно мислене, защото условията са част от размисъл, които съвременните хора трудно изпълняват, дори и да са философи. Необходимо е да можете напълно да проектирате мислите си по начина на мислене на Тома Аквински, неговите предшественици и наследници, за да знаете как трябва да разберете понятията, които са живели в душите на тези средновековни хора, за които всъщност историята на философията докладва съвсем външно.

Ако сега погледнете центъра на нашето разглеждане, към Тома Аквински, той е личност, която изчезва в сравнение с основното течение на християнската философия през Средновековието, като личност, която всъщност е само изразител на това, което живее в широко светогледно течение и изразява определена универсалност чрез него. Така че томизмът е нещо изключително безлично, нещо, което се проявява само чрез личността на Тома Аквински. На фона на това, веднага разпознавате, че виждате пълна, цялостна личност, ако си представите Августин (354-430), който е най-важният предшественик на томизма. С Августин имаме работа с бореща се личност, с Тома Аквински - със средновековната църква, която определя позицията си към небето, земята, човешките същества, историята и т.н. Тя се изразява - наистина с известни ограничения - като църква чрез философията на Тома Аквински.

Между двамата мъже се случва важно събитие и без да се разгледа това събитие, не е възможно да се определи позицията на двете личности една спрямо друга. Това събитие се случва през 553 г., когато император Юстиниан I (527-565) заклеява Ориген (185-254) като еретик. Целият колорит на мирогледа на Августин става ясен само ако се вземе предвид историческият фон, от който Августин се е измъкнал.

Този исторически фон обаче се променя, защото спира онова мощно влияние върху Запада, което е произлизло от гръцките академии в Атина и някъде другаде. Това влияние продължава до шести век, а след това намалява, така че в западното течение остава нещо, което е съвсем различно от това, в което Августин все още е живял.

Моля ви да вземете предвид, че бих искал да направя само увод, че утре ще разгледам истинската същност на томизма и че целта на моите екзекуции ще се изясни напълно едва на третия ден. Тъй като се намирам в специална ситуация, също и по отношение на християнската философия на Средновековието, по-специално на томизма, - простете за тази лична забележка. Многократно съм подчертавал това, което преживях веднъж, когато съобщих пред пролетарска публика какво трябва да считам за истина в хода на западната история. Това накара студентите да го приемат благосклонно, но водачите на пролетарското движение смятаха, че това не е истински марксизъм. Въпреки че апелирах към свободата на преподаването, на решителното заседание някой ми отговори, че тази партия не познава свобода на преподаването, а само разумна принуда! - Следователно трябваше да завърша преподаването си, въпреки че имах много студенти от пролетариата, които ме подкрепяха.

Преди двадесет години преживях нещо подобно и друг път с това, което исках да кажа за томизма и средновековната философия. По това време материалистическият монизъм беше в своя апогей. В грижата за свободен, независим мироглед, но само в грижата за този материалистически монизъм, по онова време в Германия беше основано *Сдружението „Джордано Бруно“*. Тъй като за мен беше невъзможно да участвам във всички празни клюки и фрази, които се появяваха като монизъм в света, изнесох беседа за томизма в Берлинското *Сдружение „Джордано Бруно“*. Опитах се да докажа в тази беседа, че томизмът е духовен монизъм, който се проявява чрез проникателно мислене, за което съвременната философия – повлияна от Кант и протестантството – няма представа или няма сили за него. Така се скарах и с монизма! Днес е изключително трудно да се говори за нещата по такъв начин, че говореното да произтича от реалното нещо и да не се поставя в услуга на никоя партия. Затова бих искал отново да говоря за явленията, които посочих, през тези три дни.

Августин се позиционира като бореща се личност през четвърти и пети век, както вече казах. Начинът, по който Августин се бори, прави дълбоко впечатление, ако човек успее да проникне в особения характер на тази борба. В душата на Августин се издигат два въпроса, за които днес човек няма представа къде всъщност са изbledнели истинските когнитивни и психологически въпроси. Първият въпрос е това, което човек може евентуално да характеризира, като казва, че Августин се бори за битието на това, което човек може да признае, всъщност, като истина, изпълваща душата му. Вторият въпрос е как може да се обясни злото в свят, който

въпреки това има смисъл само ако поне целта на този свят е свързана с доброто? Как може да се обясни, че гласът на злото никога не заглушава в човешката природа, дори и ако човек се стреми честно и искрено към доброто?

Не вярвам, че човек наистина може да подходи към Августин, ако тълкува тези два въпроса по начин, по който обикновените хора от днешно време биха искали да ги разберат. Трябва да се търси особеният колорит, който тези въпроси са имали за този човек от четвърти и пети век. Августин първоначално преживява вътрешно развълнуван, ексцесивен живот. В този живот обаче и двата въпроса се появяват многократно у него. Той е в конфликт. Бащата е езичник; майката е благочестива Христос. Майката е направила всичко възможно, за да спечели сина си за християнството. Отначало синът достига известна сериозност на живота и се обръща към манихейството. Искаме да разгледаме по-късно този мироглед, който Августин опознава, когато преминава от разпуснат към сериозен живот. След това обаче той се чувства все по-отхвърлен – всъщност едва след години – от манихейството и известен скептицизъм го обзема от цялата тенденция на философския живот, в която в определен момент гръцката философия е приключила и която е оцеляла тогава до времето на Августин.

Сега обаче скептицизмът се отдръпва все повече и повече. За Августин скептицизмът е само нещо, което го сближава с гръцката философия. Този скептицизъм го води към онова, което е оказало дълбоко влияние върху неговата субективност, върху цялостното му отношение за известно време. Скептицизмът го води в съвсем различна посока - към неоплатонизма. Неоплатонизмът е повлиял на Августин дори повече, отколкото обикновено се мисли. Човек може да разбере цялата му личност и борбата му само ако осъзнае доколко е въвлечен в неоплатоническия мироглед. Ако човек се впусне обективно в неговото развитие, едва ли ще открие, че разрывът, който в тази личност се е случил с прехода от манихейство към неоплатонизъм или платинизъм, се е повторил със същата сила, когато Августин се е обърнал от неоплатонизъм към християнство. Защото може да се каже, че всъщност Августин е останал неоплатоник до известна степен. Ето защо съдбата му го е подтикнала да се запознае с християнството. Всъщност това изобщо не е голям скок, но е естествено развитие от неоплатонизъм към християнство. Човек не може да съди християнството на Августин, ако не погледне манихейството, своеобразен начин за преодоляване на стария езически мироглед едновременно със Стария завет, с юдаизма.

По това време манихейството се е разпространило в Северна Африка, където е израснал Августин и където вече са живели много хора от Запада. През трети век манихейството възниква от Мани, персиец (216-277). Историята е запазила изключително малко за него. Ако искаме да характеризираме манихейството, трябва да кажем, че то зависи повече от отношението на този мироглед, отколкото от буквалното му съдържание.

Типично за манихейството е преди всичко, че разделянето на човешкия опит на духовно и материално все още няма смисъл. Думите или идеите „дух“ и „материя“ нямат смисъл за манихейството. Манихейството вижда в това, което изглежда материално за сетивата, нещо духовно и не се извисява над това, което се представя на сетивата, ако говори за духовното. То се отнася към него много повече, отколкото обикновено се мисли, че приема духовни явления, духовни факти, всъщност в звездите и в техните пътища, че приема, че със слънчевата мистерия нещо духовно се случва тук, на земята, едновременно. Нещо материално се проявява като нещо духовно едновременно и обратно. Следователно за манихейството е даденост, че говори за астрономически явления, за световни явления по такъв начин, че говори и за морала и за събитията в рамките на човешката еволюция. По този начин контрастът между светлина и тъмнина, който манихейството учи – копирайки древноперсийския мироглед – е нещо естествено духовно едновременно, дори повече, отколкото се мисли. Манихейството все още говори за това, което се движи там, очевидно като слънце на небесния свод, за нещо, което е свързано и с моралните същности и импулси в човешката еволюция. То говори за отношенията на това морално-физическо, което е там на небесния свод, със знаците на зодиака, подобно на дванадесет същества, чрез които първичното същество, първичното светлинно същество на света, определя своите дейности.

Обаче, нещо друго все още е отличително за манихейството. То разглежда човешкото същество в никакъв случай не като това, което е човекът за нас днес. Човекът ни се явява като един вид венец на земното творение. Манихейството не признава това. То разглежда човешкото същество всъщност само като оскъден остатък от това, което е трябвало да стане човек на земята от божественото светлинно същество. Нещо друго е трябвало да стане човек от това, което сега ходи като човек на земята. Това, което сега ходи като човек на земята, е възникнало, защото първоначалният човек, когото светлинното същество е създало, за да го подкрепя в борбата му срещу демоните на тъмнината, е загубил тази битка срещу тези демони и е бил преместен от добрите сили в слънцето. Демоните обаче все пак са успели да откъснат част от този първоначален човек, така да се каже, от истинския човек, бягащ към слънцето, и да формират от него земния човешки род, който ходи по земята като по-лошо издание на това, което не е могло да живее на земята тук, защото е трябвало да бъде отнесено в слънцето по време на голямата духовна битка. Христовото Същество се яви, за да поведе човешкото същество, което беше като по-лошо издание на първоначалната му съдба на земята, и Неговата дейност ще заличи ефекта на демоните от земята.

Знам много добре, че не всичко, което човек все още може да изрази с думи от този мироглед чрез нашата реч, всъщност е достатъчно; тъй като всичко това произтича от дълбините на душевния живот, които са съществено различни от сегашните.

Същественото обаче е това, което вече подчертах. Колкото и фантастично да изглежда това, което ви разказвам за развитието на земята в смисъла на манихейството, то не си го представя като нещо, което може да се съзерцава само духовно, а като сетивно възприемаемо явление, което се случва едновременно с нещо духовно.

Това беше първият, който въздейства силно върху Августин. Разбираме проблемите, свързани с личността на Августин, всъщност, дори само от факта, че човек си представя това могъщо въздействие на манихейството, на неговия духовно-материален принцип. Човек трябва да се запита защо Августин е станал недоволен от манихейството? Всъщност не заради мистичното му съдържание, а заради цялостната нагласа на манихейството.

Първо, Августин е бил погълнат от сетивната описателност, от живостта на този възглед, по някакъв начин. След това обаче в него се раздвижва нещо, което не може да се задоволи само с живостта, с която човек разглежда материалното като духовно и духовното като материално. Човек всъщност не го управлява по различен начин, сякаш преминава от това, което често има само като формално съображение, към реалността, ако погледне факта, че Августин е бил просто човек, който много прилича на хората от Средновековието и може би дори на съвременните хора, отколкото на онези хора, които са били естествените носители на манихейството. Августин вече има нещо като обновление на духовния живот.

В нашето интелектуално време, склонно към абстрактното, човек разглежда това, което се развива исторически през който и да е век, като резултат от предходния век и така нататък. Абсолютна глупост е да се твърди, че това, което се случва например през осемнадесетата година на едно човешко същество, е просто следствие от това, което се е случило през тринадесетата, четиринадесетата година. Тъй като междувременно се случва нещо, което си проправя път нагоре от дълбините на човешката природа, което не е просто следствие от предходното в смисъла, в който се говори за следствие и причина с право, а което е полова зрялост, която просто произтича от природата на човечеството. Трябва да се признаят подобни скокове и в други периоди от индивидуалното човешко развитие, където нещо си проправя път от дълбините към повърхността; така че не може да се каже, че случващото се е само непосредственият резултат от предходното.

Такива скокове се случват и в еволюцията на човечеството и трябва да се предположи, че духовното състояние на манихейството е било преди такъв скок, а Августин е живял след него. Той не е могъл да не се издигне от това, което манихеецът е смятал за материално-духовно, към чисто духовното. Следователно, той е трябвало да се отвърне от яркия мироглед на манихейството. Това е първото, което е преживяло силно в душата си, и четем неговите думи: „Фактът, че трябваше да си представям телесни маси, ако исках да медитирам върху Бога и вярвах, че не

може да съществува нищо друго освен от този вид – това беше най-съществената и почти единствената причина за грешка, която не можех да избегна.“

Така той посочва времето, в което манихейството е живяло в душата му; и по този начин характеризира този живот като грешка. Той искаше нещо, към което да може да гледа като към нещо, което формира основата на човешкото същество. Имаше нужда от нещо, което човек не може да види като нещо материално-духовно непосредствено в сетивната вселена, както са правили принципите на манихейството. Тъй като всичко се бори интензивно, сериозно и силно към повърхността на душата му, също и това: „Попитах земята и тя каза: Аз не съм това. И това, което е на нея, призна същото.“

Какво търси Августин? Той търси действителното божествено. – Манихейството би му отговорило: Аз съм това, което е земя, доколкото божественото се изразява чрез земното дело. – Августин продължава: „Попитах морето и бездните и какво те включват като живот: ние не сме вашият Бог, търсете Го над нас. – Попитах духащите ветрове и цялата атмосфера с всичките ѝ обитатели: философите, които търсеха същността на нещата в нас, се сбъркаха, ние не сме Бог.“ Нито морето, нито атмосферата, нито всичко, което можете да възприемете със сетивата. „Попитах слънцето, луната и звездите. Те казаха: ние не сме Бог, когото търсите.“

Така той се освободил от манихейството, точно от елемента на манихейството, който всъщност трябва да се характеризира като най-значимия. Августин търси духовно, което е свободно от всичко сетивно възприемаемо. Той живее точно в онази епоха на развитие на душата, когато душата е трябвало да се откъсне от простото разглеждане на сетивното като нещо духовно, духовното като нещо сетивно възприемаемо; тъй като човек също така погрешно преценява гръцката философия в това отношение. Следователно хората трудно разбират началото на моите *„Загадки на философията“*, защото се опитах да ги характеризирам по такъв начин, какъвто бяха.

Ако гъркът говори за идеи, за понятия, днешните хора вярват, че той има предвид това, което днес наричаме мисли или идеи. Това не е така, а гъркът е говорил за идеите като за нещо, което възприема във външния свят, като цветове и тонове. Това, което се е появило в манихейството с ориенталски нюанс, съществува в целия гръцки мироглед. Гъркът вижда своята идея, както вижда цвят. Той все още има сетивно-духовното, духовно-сетивното, онова душевно преживяване, което изобщо не се издига до това, което познаваме като нещо духовно, свободно от всичко сетивно възприемаемо, както го разбираме сега – дали като чиста абстракция или като реално съдържание на душата ни, това все още не искаме да решим в този момент. Душевното преживяване, свободно от всичко сетивно възприемаемо, все още не е нещо, което гъркът си представя. Той не прави разлика между мислене и сетивно възприятие.

Човек би трябвало да коригира цялата концепция за платоническата философия всъщност от тази гледна точка, защото само тогава тя се появява в правилната светлина. Така че може да се каже, че манихейството е само постхристиянско развитие на това, което е било в елинизма. Човек също не разбира великия философ Аристотел, който завършва гръцката философия, ако не знае, че - ако той все още говори за понятия - той вече стои, наистина, твърдо на границата на абстрактното разбиране, за което говори, но все още в смисъла на традицията, виждайки понятията близо до сетивното възприятие.

Августин просто е бил принуден от гледната точка, до която хората от неговата епоха са достигнали чрез реални процеси, протичащи в тях, сред които Августин е бил изключителна личност, вече не да преживява в душата си това, което е преживявал един грък. Той е бил принуден към мислене, което все още запазва съдържанието си, дори ако не може да говори за земя, въздух, море, звезди, слънце и луна, което няма живо съдържание. Той трябва да си проправи път към божествено, което би трябвало да има такова абстрактно съдържание. Всъщност само такива светогледи са му говорили, произлизащи от друга гледна точка, която току-що характеризирах като тази на сетивно-екстрасензорната. Не е чудно, че тези души са стигнали до скептицизъм, защото са се стремяли по несигурен начин към нещо, което все още не е там, и защото са могли да намерят само това, което не са могли да възприемат.

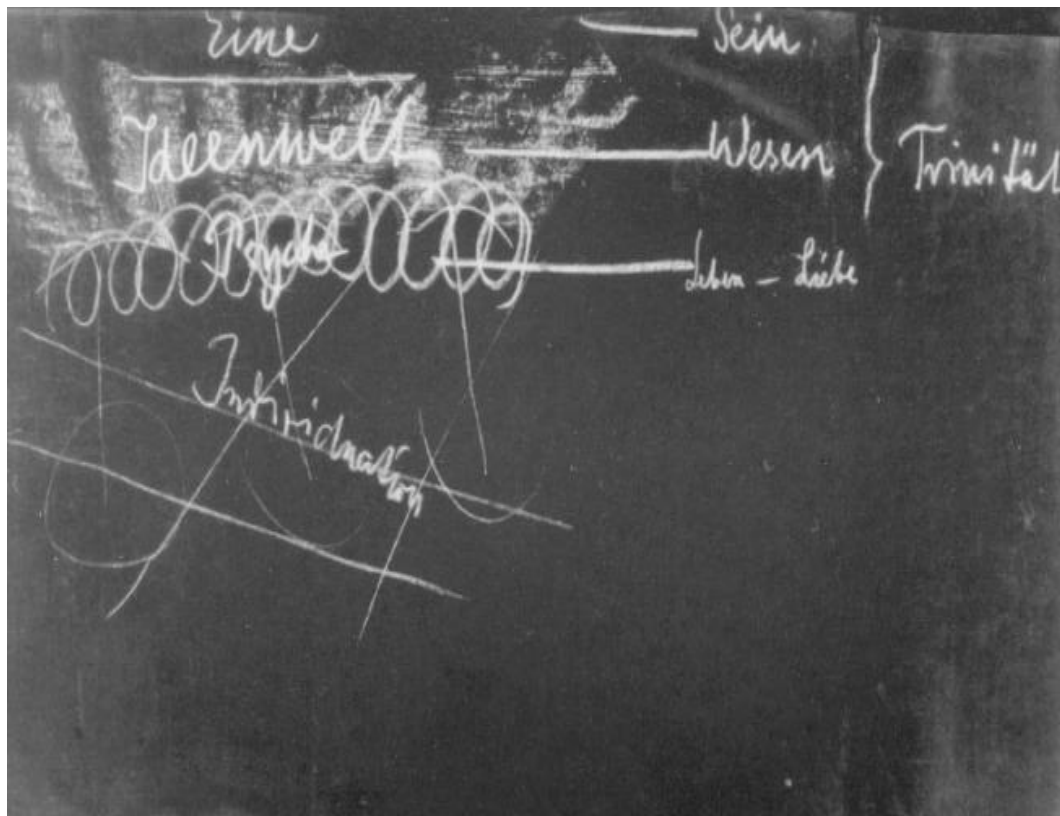
От друга страна обаче, чувството да се стои на твърда основа на истината и да се получи обяснение по въпроса за произхода на злото е било толкова силно у Августин, че въпреки това неоплатонизмът му е повлиял еднакво значително.

Неоплатонизмът или по-специално платонизмът завършва гръцката философия. Плотин (~204-270) показва - това, което строго погледнато диалозите на Платон и в най-малкия случай аристотеловата философия не могат да покажат - как протича целият душевен живот, ако търси известно вътрешно осъзнаване. Плотин е последният закъснял от един вид хора, които са поели по съвсем различни пътища към познанието от това, което човек по-късно е разбрал като цяло, за което по-късно е развил идея. Плотин всъщност се явява на съвременния човек като мечтател.

Плотин изглежда точно за онези, които са се захванали повече или по-малко със средновековната схоластика, като ужасен романтик, дори като опасен романтик. Изпитвах това многократно. Моят стар приятел Винценц Кнауер (1828-1894), бенедиктински монах, написал история на философията и книга за основните проблеми на философията от Талес до Хамерлинг, беше олицетворение на нежността. Този човек се смъмряше както никога досега, ако се обсъждаше философията на неоплатонизма, по-специално тази на Плотин. Там той много се ядосваше на Плотин като на опасен романтик. Франц Brentano (1838-1917), блестящият аристотелист, емпирик и представител на средновековната философия,

написа книжка „Какъв философ понякога е епохален“ (1876). Там той просто се ядосваше на Плотин, защото Плотин е философът, който е бил епохален като опасен романтик в края на древногръцката епоха. За съвременния философ е много трудно да разбере Плотин.

Идена вълна
Битие
Същност
Тринитал
Живот - Любов
Импирикуация



За този философ от трети век можем да кажем отначало, че това, което преживяваме като съдържание на ума си, като сума от понятията, които формираме за света, за него изобщо не е това, което е за нас. Бих искал да кажа, ако мога да се изразя образно (*Щайнер рисува*) : Ние разбираме света със сетивното възприятие, след което абстрахираме понятията от сетивното възприятие и стигаме до понятията. Имаме понятията като вътрешно душевно преживяване и сме горе-долу наясно, че имаме абстракции. Същественото е, че стигаме до там; насочваме вниманието си към сетивното преживяване и стигаме до мястото, където формираме сумата от нашите понятия, нашите идеи.

Това не беше пътят за Плотин. За Плотин целият този свят на сетивните възприятия в началото едва ли е съществувал. Обаче това, което за него беше нещо, за което той говореше, както ние говорим за растения, минерали, животни и физически човешки същества, беше нещо, което той виждаше сега над понятията, това беше духовен свят и този духовен свят имаше долна граница за него. Тази долна граница бяха понятията. Ние получаваме понятията, като се обръщаме към сетивните неща,

абстрахираме и формираме понятията и казваме, че понятията са обобщенията, есенциите на идеалната природа от сетивното възприятие. Плотин казва, че тези, които в началото не се интересуват много от сетивните възприятия, ние, като човешки същества, живеем в духовен свят и това, което този духовен свят ни разкрива като последно, което виждаме като негова долна граница, са понятията. За нас сетивният свят е под понятията; за Плотин духовният свят, истинският интелектуален свят, е над понятията. Бих могъл да използвам и следния образ: веднъж си представяме, че сме потопени в морето и гледаме нагоре към морската повърхност, морската повърхност би била горната граница. Живеем в морето и просто имаме чувството: тази граница обгражда стихията, в която живеем. За Плотин това беше различно. Той не се интересуваше от това море около себе си. Обаче за него тази граница, която виждаше там, беше границата на света на понятията, в който живееше душата му, долната граница на това, което беше над него; сякаш тълкувахме морската граница като граница с атмосферата. За Плотин, който беше на мнение, че той продължава истинския възглед на Платон, е, че това, което е над понятията, е едновременно това, което Платон нарича свят на идеите. Този свят на идеите определено е нещо, за което се говори като за свят в смисъла на плотинизма.

Дори и да сте последователи на съвременната субективна философия, не ви идва на ум, ако погледнете една поляна, да кажете: Аз имам моята поляна, ти имаш своята поляна, третият има своята поляна, дори и да сте убедени от факта, че всички вие имате менталната картина само на поляната, нали? Вие говорите за една поляна, която е навън; по същия начин Плотин говори за един свят от идеи, а не за света от идеи в първата глава, или във втората глава, или в третата глава. Душата участва в този свят от идеи. Така че можем да кажем, че душата, психиката, се развива сякаш от света на идеите, преживявайки този свят от идеи. Точно както светът на идеите създава психиката, душата, душата от своя страна създава материята, в която е въплътена. Следователно, това, от което психиката взема тялото си, е творение на тази психика.

Там обаче е само произходът на индивидуацията, там само психиката се разделя, която иначе участва в единния свят на идеите, в тялото А, в тялото Б и така нататък, и по този начин произлизат само единичните души. Единичните души произлизат от факта, че психиката е интегрирана в единичните материални тела. Следователно, в смисъла на плотинизма, човешкото същество може да се разглежда отначало като съд. Това обаче е само това, чрез което душата се проявява и се индивидуализира. След това човешкото същество трябва да преживее душата си, която се издига до света на идеите. След това има по-висш вид преживяване. Да се говори за абстрактни понятия няма смисъл за плотиниста; тъй като плотинистът би казал: какво трябва да представляват абстракциите? Понятията не могат да бъдат абстрактни, не могат да бъдат в неопределеност, те трябва да бъдат конкретните

проявления на духовното. Греша се, ако се тълкува по такъв начин, че идеите са абстракции. Това е израз на интелектуален свят, свят на духовност. Това е съществувало и в обичайния опит с онези хора, от които са израснали Плотин и неговите последователи. За тях подобни разговори за понятия обикновено нямаха смисъл, защото за тях духовният свят се проектираше в душите им. На границата на тази проекция възникваше този свят от понятия. Но само ако човек се погълнеше, ако развие душата си по-нататък, се получава нещо, което обикновеният човек вече не можеше да знае, преживяно само от някой, който се извиси на по-високо ниво. Тогава той преживяваше това, което все още беше над света на идеите, което беше Единството, ако искате да го наречете така, така че той преживява Единството, което за Плотин беше това, до което никоя концепция не достига, ако човек можеше да се задълбочи в него без понятия отвътре, и което нарича духовно-научно въображение. Можете да прочетете това в книгата ми „*Как човек постига познание за висшите светове?*“ Това, което аз нарекох въображение, там се задълбочава в това, което е над света на идеите според Плотин.

Всяко познание за човешката душа също е произлязло за Плотин от този мироглед. То вече е съдържащо се в него. Човек може да бъде индивидуалист само в смисъла на Плотин, докато същевременно е човек, който признава, че човекът се издига до нещо, което е над всяка индивидуалност, че се издига до нещо духовно, в което се издига нагоре, така да се каже, докато ние днес сме по-свикнали да се потапяме в сетивното. Обаче, всичко, което е израз на нещо, което един правилен схоласт счита за реално, не е нищо фиктивно за Плотин, не е хипотетично. За Плотин това е било сигурно възприятие до Единното, което може да се преживее само в специални случаи, както за нас минералите, растенията, животните са възприятия. Той е говорил само в смисъл на нещо, което душата преживява непосредствено, ако е говорил за душата, Логоса, който участва в Нуса, в света на идеите и в Единното. За Плотин целият свят е бил духовно същество, така да се каже; отново той има нюанс на мироглед, различен от този на манихейството и този на Августин.

Манихейството признава сетивно-екстрасензорното; за него думите и понятията „материя“ и „дух“ все още нямат смисъл. От своята сетивна гледна точка Августин се стреми към постигане на духовно преживяване, което е свободно от сетивното. За Плотин целият свят е дух, за него сетивните неща не съществуват. Тъй като това, което изглежда материално, е само най-нисшата проява на духа. Всичко е дух и ако проникнем достатъчно дълбоко в нещата, всичко се проявява като дух.

Това е нещо, с което Августин не можеше напълно да се съгласи. Защо? Защото нямаше тази гледна точка. Защото Августин просто вече е живял като предшественик на своята епоха – както бих искал да нарека Плотин закъснял, Августин беше просто предшественик на онези човешки същества, които вече не чувстват, че в света на идеите се проявява духовен свят. Той не е виждал този свят. Можеше да го научи само от другите. Можеше да го открие само от това, което

някой е казал, и все пак можеше да развие усещане за факта, че в него се съдържа нещо от човешкия път към истината. Това беше конфликтът, в който Августин се изправи срещу плотинизма. Всъщност обаче той никога не е бил напълно враждебен към вътрешното разбиране на плотинизма, дори и да не е можел да го види. Той само подозираше, че в този свят трябва да има нещо, което той не може да достигне.

В това настроение Августин се оттегля в самота, в която се запознава с Библията и християнството, а по-късно и с проповедите на Аврелий Амброзий (св. Амброзий, ~340-397, епископ на Милано) и Посланията на Павел. Това настроение го убеждава най-накрая да каже, че това, което Плотин търси като битие на света в битието на света на идеите, на Ума, или в Единото, до което човек достига само в специални преференциални душевни състояния, се явява на земята в личността на Христос Исус. – Това му идва на ум като убеждение от Библията: не е нужно да се извисяваш към Единото; трябва само да погледнеш историческата традиция на Христос Исус. Там Единото слиза и става човешко същество.

Августин заменя философията на Плотин с църквата. Той го изразява ясно, когато казва: „Кой би могъл да бъде толкова заслепен, за да каже, че църквата на апостолите не заслужава вяра, която е толкова лоялна и се подкрепя от съгласието на толкова много братя, че е предала съвестно своите писания на потомците, че е запазила и техните катедри до настоящите епископи с апостолска приемственост.“ Августин сега отдава голямо значение на факта, че в крайна сметка може да се докаже – ако само се върнем назад през вековете – че са живели човешки същества, които все още са познавали учениците на Господа, и че съществува една продължаваща традиция от правдоподобен вид, която на земята се е появила и която Плотин се е опитал да придобие по споменатия начин.

Августин сега е нетърпелив да използва плотинизма, доколкото може да проникне в него, за да разбере онова, което е станало достъпно за неговите чувства чрез християнството. Той наистина прилага това, което е получил от плотинизма, за да разбере християнството и неговото съдържание. Така той трансформира например понятието за Единното. За Плотин това Единно е преживяване; за Августин, който не може да проникне до това преживяване, Единното се превръща в нещо, което той нарича с абстрактния термин „битие“, светът на идеите е нещо, което той нарича с абстракцията на „същност“, психиката - нещо, което той нарича с абстракцията на „живот“ или също с понятието „любов“. Фактът, че Августин е постъпвал по този начин, характеризира най-добре това, че той се е опитвал да схване духовния свят, от който е дошъл Христос Исус, с неоплатоника, с плотинизма, той е смятал, че има духовен свят над човешките същества, от който идва Христос. Триединството е нещо, което е станало ясно на Августин от плотинизма. Трите личности на троицата - Отец, Син и Дух - са станали ясни на Августин от плотинизма.

Ако някой попита какво е изпълвало душата на Августин, когато е говорил за трите лица? Човек трябва да отговори, че това го е изпълвало, което е научил от Плотин. Той е внесъл и това, което е научил от Плотин, в своето разбиране на Библията. Човек осъзнава как работи това, защото тази троица оживява отново, например със Скот Ериугена (Йоан Скот Ериугена, ~815-~877, ирландски теолог, философ), който е живял в двора на Чарлз Плешиви през IX век. Той е написал книга за разделението на природата (*De divisione naturae* , оригинално заглавие: *Periphyseon*), в която все още откриваме подобна троица. Християнството интерпретира съдържанието ѝ с помощта на платинизма.

Августин е запазил някои основни принципи на платинизма. Представете си, че всъщност човешкото същество е само земен индивид, защото психиката се проектира надолу към материалното като в съд. Ако се издигнем малко до по-висшата същност, издигнем се от човешкото към божественото или духовното, където е вкоренена троицата, тогава вече нямаме работа с отделните човешки същества, а с вида, с човечеството.

Вече не насочваме идеите си толкова силно към цялото човечество от нашите понятия, както Августин направи това от платинизма. Бих искал да кажа, гледано отдолу, човешките същества изглеждат като индивиди; гледано отгоре - ако може да се каже хипотетично - цялото човечество изглежда като единство. За Плотин сега от тази гледна точка цялото човечество се е сляло заедно, гледано отпред, в Адам. Адам е бил цялото човечество. Докато Адам произхожда от духовния свят, той е бил същество, свързано със земята, което е имало свободна воля и което не е могло да греши, защото в нея е живеело това, което е все още там горе - не това, което произлиза от аберацията на материята. Човешкото същество, което първоначално е било Адам, не е можело да греши, не е можело да бъде несвободно и с това не е можело да умре. Там се е появил ефектът на това, което Августин е почувствал като контрадух, като Сатана. Той е съблазнил човешкото същество, което е станало материално, а с него и цялото човечество.

Осъзнаваш, че в това отношение Августин живее със знанието си изцяло в платинизма. За него цялото човечество е едно. Отделният човек не греши, с Адам греши цялото човечество. Ако човек се замисли върху това, което често живее между редовете, по-специално в последните писания на Августин, осъзнава колко изключително трудно е било за Августин да смята цялото човечество за грешно. В него живееше отделният човек, който имаше усещането за факта, че отделният човек става все по-отговорен за това, което прави и учи. В определени моменти на Августин му се струваше почти невъзможно да чувства, че отделният човек е само член на цялото човечество. Неоплатонизмът, платинизмът обаче беше толкова твърд в него, че той можеше да гледа само на цялото човечество. Така това състояние на всички човешки същества – състоянието на греха и смъртта – премина в състояние на неспособност да бъдат свободни и безсмъртни.

Цялото човечество беше паднало с него, беше се отвърнало от своя произход. Сега Бог просто би отхвърлил човечеството, ако беше само справедлив. Той обаче не е само справедлив; Той е и милостив. Августин чувстваше така. Затова Бог реши да спаси част от човечеството – моля, обърнете внимание: за да спаси част *от* човечеството – Бог реши част от човечеството да получи Неговата благодат, чрез която тази част от човечеството да бъде върната обратно към състоянието на свобода и безсмъртие, което може да бъде реализирано, обаче, напълно само след смъртта. Другата част от човечеството – те са неизбраните – остава в състояние на греха. Следователно човечеството се разпада на две части: на тези, които са избрани, и на тези, които са отхвърлени. Ако се погледне човечеството по смисъла на Августин, то просто се разпада на тези две части, на тези, които са без заслуги, обречени на блаженство само защото божественият план мъдро го е уредил по този начин, а в тези, които не могат да получат божествената благодат, каквото и да правят, те са обречени. Този възглед, който се нарича още доктрина за предопределението, произтича за Августин от неговия възглед за цялото човечество. Ако цялото човечество съгреша, цялото човечество би заслужавало да бъде осъдено.

Какви ужасни духовни борби произлязоха от това учение за предопределението? Утре бих искал да говоря как от него произлязоха пелагианството и семипелагианството. Днес обаче бих искал да добавя нещо накрая: сега осъзнаваме как Августин, като ярко бореца се личност, стои между онзи възглед, който се издига до духовното и заради който човечеството става едно цяло. Той тълкува това за себе си в смисъла на учението за предопределението. Той обаче се чувствал принуден да се издигне от човешката индивидуалност до нещо духовно, което е свободно от всякаво сетивно възприемаемо и може да възникне отново само от индивидуалността. Характерната черта на епохата, чийто предшественик е Августин, е, че тази епоха е осъзнала това, което в древността човекът не е осъзнавал: индивидуалния опит.

Днес човек приема много неща като фрази. Клопщок (1724-1803, немски поет) все още е бил сериозен, не е използвал банални фрази, когато е започнал своя „Месия“ с думите: „Пей, безсмъртна душо, за изкуплението на грешните хора.“ – Омир започва честно и искрено: „Пей ми, о, богиньо, за яростта...“ или: „Пей ми, о, музо, за човека, странстващия Одисей.“ – Тези мъже не са говорили за това, което живее в индивидуалността; те са говорили за това, което говори като общо човечество, като типова душа, като психика чрез тях. Това не е банална фраза, ако Омир оставя музата да пее вместо него самия. Фактът, че човек може да се възприема като индивидуалност, възниква само постепенно. Августин е един от първите, които усещат индивидуалното съществуване на човешкото същество с индивидуална отговорност. Следователно той е живял в този конфликт. Обаче,

точно в неговия опит е възникнал индивидуалният стремеж към несетивното духовно. В него е имало лична, субективна борба.

В последвалото време беше погребано и разбирането, което Августин все още можеше да има за плотинизма. След като гръцките философи, по-късно дошлите на Платон и Плотин, трябваше да емигрират в Персия, след като тези последни философи намериха своите наследници в Академията на Гондишапур, на Запад този възглед за духовното изчезна и остана само това, което филистерът Аристотел предаде като филтрирана гръцка философия на бъдещите поколения, но също само в единични фрагменти. Това се разпространи и дойде чрез арабите в Европа. Това беше онова, което нямаше съзнание за реалния свят на идеите. Така остана големият въпрос; човекът трябва да създаде духовното от себе си. Той трябва да носи духовното като абстракция. Ако види лъвове, той мисли понятието „лъв“, ако види вълци, той мисли понятието „вълк“, ако види човека, той мисли понятието за човека, тези понятия живеят само в него, те произтичат от индивидуалността.

Целият въпрос все още не би имал никакъв смисъл за Плотин; сега този въпрос все още придобива дълбок, различен смисъл. Августин все още можеше да схване тайната на Христос Исус с това, което сияеше от плотинизма в душата му.

Плотинизмът беше погребан; със закриването на Неоплатоническата академия в Атина от император Юстиниан през 529 г. живата съгласуваност с подобни възгледи приключи. Различни хора дълбоко усещаха какво означава това: писанията и традицията ни дават обяснение за духовен свят, ние преживяваме свръхсетивни понятия от нашата индивидуалност, понятия, които са абстрахирани от сетивното. Как се отнасяме към съществуването с тези понятия? Как се отнасяме към битието на света с тези понятия? Дали нашите понятия живеят само като нещо произволно в нас, или имат нещо общо с външния свят?

В тази форма въпросите се появяват в изключителна абстракция, но в абстракция, която представлява много сериозни човешки и средновековно-църковни проблеми. В тази абстракция, в тази интимност въпросите се появяват у Алберт Велики и Тома Аквински. Тогава се разиграва спорът между реалисти и номиналисти. Как човек се отнася към свят, за който тези понятия дават обяснение, че може да се роди само в нас самите чрез нашата индивидуалност? Средновековните схоластици си поставят този голям въпрос. Ако се замислите каква форма е приел плотинизмът в доктрината за предопределението, тогава можете да усетите цялата дълбочина на този схоластичен въпрос: само част от човечеството може да бъде благословена с божествената благодат, може да постигне спасение; другата част е била обречена на вечно проклятие от самото начало, каквото и да прави. Обаче това, което човешкото същество може да придобие като знание за себе си, просто не произлиза от това, в което Августин все още не е могъл да превърне ужасяващата си концепция за предопределението; това произлиза от човешката индивидуалност.

За Августин човечеството е било цяло, за Тома всеки отделен човек е бил индивидуалност.

Как този голям световен процес на предопределение е свързан с това, което преживява отделният човек? Как е свързано това, което Августин всъщност е напълно пренебрегнал, с това, което отделният човек може да спечели за себе си? Представете си, че Августин е приел доктрината за предопределението, защото не е искал да утвърждава, а да унищожи човешката индивидуалност в името на човечеството; Тома Аквински е изправил само отделния човек в търсене на знание. В това, което Августин е изключил от разглеждането си на човечеството, Тома е трябвало да търси човешкото познание и неговата връзка със света. Не е достатъчно човек да постави такъв въпрос абстрактно, интелектуално и рационалистично. Необходимо е да схване такъв въпрос с цялото си сърце, с цялата си личност. Тогава ще може да прецени колко тежко е теглял този въпрос върху онези хора, които са били негови носители през тринадесети век.

Лекция II

Това, което специално се опитвах да подчертая вчера, беше, че в духовното развитие на Запада, което намери своя израз в схоластиката, се случва не само това, което може да се схване в абстракции и което се е случило в развитие на абстракциите, но че зад него съществува реално развитие на импулсите на западното човечество. Мисля, че човек може да погледне на това отначало, както прави най-вече в историята на философията, която открива при отделните философи. Може да се проследи как идеите, които човек открива при личност от шести, седми, осми, девети век, са продължени от личности от десети, единадесети, дванадесети, тринадесети век и от такова разглеждане може да се получи впечатлението, че един мислител е възприел определени идеи от другия и че е налице определена еволюция на идеите.

Човек трябва постепенно да напусне това историческо разглеждане на духовния живот. Тъй като това, което се проявява от отделните човешки души, са само симптоми на по-дълбоки събития, които са зад кулисите на външните процеси. Тези събития, които са се случили няколко века преди основаването на християнството до времето на схоластиката, са съвсем органичен процес в развитието на западното човечество. Без да се разглежда този процес, е също толкова невъзможно да се получи информация за развитието, както казваме, от дванадесетата до двадесетата година на човешкото същество, освен ако не се вземе предвид важното въздействие в тази епоха, свързано със сексуалната зрялост и всички сили, които си проправят път нагоре от недрата на човешкото същество. Така от дълбините на този голям организъм на европейското човечество се издига нещо, което може да се характеризира само с думите: онези стари поети, които са започвали епичните си поеми като Омир: пей ми, богиньо, за яростта на пелеидския Ахил — или: пей ми, музо, за действията на скитащия човек, са говорили много честно и искрено. — Тези мъже не са искали да кажат банални фрази, те са чувствали като вътрешен факт в съзнанието си, че нито едно индивидуално его не иска да се изрази там, а по-висше духовно-ментално, което се намесва в обичайното състояние на човешкото съзнание.

Отново – казах го вече вчера – Клопщок беше искрен и разбра този факт по някакъв начин, дори може би само инстинктивно, когато започна своя „Месия“; сега не: пей, музо, или: пей, богиньо, за изкуплението на човешките същества -, а каза: пей, безсмъртна душо -, което означава: пей, индивидуално същество, което живее в отделния човек като индивидуалност. – Когато Клопщок пишеше своя „Месия“, това индивидуално чувство вече беше напреднало далеч в отделните души. Обаче, това вътрешно желание да се подчертае индивидуалността е възникнало особено в епохата на основаването на християнството до високата схоластика. В това, което философите смятаха, може да се забележи най-висшето,

което се издига до крайната повърхност на това, което се случва в дълбините на човечеството: индивидуализацията на европейското съзнание. Съществен момент от разпространението на християнството през тези векове е фактът, че мисионерите е трябвало да говорят с хора, които все повече се стремяха да усетят вътрешната индивидуалност.

Само от тази гледна точка можете да разберете конфликтите, които са се случвали в душите на такива човешки същества, които са искали да се справят с християнството от едната страна и с философията от другата, както са правили Алберт Велики и Тома Аквински. Днес общата история на философията описва твърде малко душевните конфликти, които са намерили своя край при Алберт и Тома. Много неща са се намесили в душевния живот на Алберт и Тома.

Погледнато отвън, изглежда сякаш Алберт Велики, живял от XII до XIII век, и Тома, живял през XIII век, са искали да съчетаят августинизма и аристотелизма само диалектически от едната страна. Единият от тях е бил носител на църковните идеи; другият е бил носител на култивираните философски идеи. Можете да проследите търсенето им на хармонията на двата възгледа навсякъде в техните писания. Въпреки това, във всичко, което е запечатано в мислите, безкрайно много животи, които не са преминали до онази епоха, която се простира от средата на XV век до наши дни и от която черпим общите си идеи за всички науки, а също и за целия обществен живот.

На съвременния човек това изглежда всъщност само като нещо парадоксално: фактът, че Августин наистина е смятал, че една част от човешките същества е предопределена от самото начало да получи божествената благодат без заслуги – защото всички те ще трябва да погинат поради първородния грях – и да бъде спасена умствено-духовно. Другата част от човечеството трябва да погине умствено-духовно, каквото и да предприеме. – За съвременния човек това изглежда парадоксално, може би дори безсмислено. Някой, който може да съчувства на епохата на Августин, в която е получил онези идеи и усещания, които характеризирах вчера, ще се чувства различно. Той ще почувства, че може да разбере, че Августин все още е искал да се придържа към идеите, които все още не са се интересували от отделния човек, а само от общочовешкото, повлиян от идеи като тези на плотинизма. От друга страна обаче, стремежът към индивидуалност се е разпалил в душата на Августин. Следователно тези идеи получават такава сбита форма, следователно са изпълнени с човешкия опит и по този начин именно Августин прави толкова дълбоко впечатление, ако погледнем назад към вековете, предшестващи схоластиката.

Отвъд Августин това оставаше за много човешки същества това, което един-единственият западен човек като християнин е свързвал със своята църква – но само в идеите на Августин. Тези идеи обаче просто не бяха подходящи за западното човечество, което не понасяше идеята да приема цялото човечество като

цяло и да се чувства в него като член, който вероятно принадлежи на онази част от човечеството, която е обречена. Следователно църквата се нуждаеше от изход. Августин все още се бори ожесточено с Пелагий (~360-418), този човек, който беше напълно проникнат от импулса на индивидуалността. Той беше съвременник на Августин; индивидуализмът се проявява в него така, както обикновено са го имали само хората от по-късните векове. Следователно, той не можеше да не каже, че не може да се говори, че човешкото същество трябва да остане съвсем пасивно в своята съдба в сетивния свят. От човешката индивидуалност трябва да произлиза дори силата, чрез която душата намира връзка с това, което я издига от веригите на сетивността до чисто духовните области, където може да намери своето изкупление и да се върне към свободата и безсмъртието. — Противниците на Августин твърдяха, че отделният човек трябва да намери силата да преодолее първородния грях. Църквата стоеше между двамата опоненти и търсеше изход. Този изход често се обсъждаше. Единият говореше така да се каже, напред-назад, а другият реши да избере средата. Бих искал да оставя на вас да прецените дали това е златната среда. Тази среда беше семипелагианството. Единият намери формула, която обявяваше: наистина е така, както е казал Августин, но въпреки това не е напълно така, както е казал Августин; също не е напълно така, както е казал Пелагий, но е в известен смисъл така, както е казал той. По този начин може да се каже, че наистина не по вечно мъдро решение на Бог едните са предопределени да грешат, другите да благодат; но въпросът би бил такъв, че наистина няма божествено предопределение, а божествено предзнание. Бог знае предварително дали единият е грешник или другият е някой, който е изпълнен с благодат. Освен това, ние не вземаме предвид, че когато тази догма е била разпространена, тя изобщо не е била свързана с предугаждането, а с това да се заеме ясна позиция дали сега отделният човек може да се съчетае със силите в индивидуалния си душевен живот, които могат да премахнат отделянето му от божествено-духовното същество. По този начин въпросът остава нерешен за догматизма и бих искал да кажа, че Алберт и Тома, от една страна, са били принудени да се вгледат в съдържанието на догмите на църквата, а от друга страна обаче са били изпълнени с най-дълбоко възхищение от величието на Августин. Те са се сблъскали с това, което е било западното духовно развитие в рамките на християнското течение. Въпреки това, нещо от предишни времена е играло роля. То е оцеляло по такъв начин, че човек го вижда да действа на дъното на душите му, но също така осъзнава, че не е съвсем наясно с това, че то има влияние в мислите му, така че не може да го донесе, въпреки това, до точна версия. Човек трябва да вземе предвид това повече за времето на високата схоластика на Алберт и Томас, отколкото би трябвало да вземе предвид подобно явление, например, в наше време. Вече подчертах защо и защо в моята книга *„Светоглед и подходи към живота през деветнадесети век“*. Бих искал само да отбележа, че тази

книга беше разширена до „Загадките на философията“, където съответният пасаж не може да се върне, защото задачата на книгата се беше променила. Виждаме, че от тази борба на индивидуалността мислителите, които са развили тази борба на индивидуалността философски, достигат зенита на логическата способност за преценка.

Човек може да се оплакваше от схоластиката от гледна точка на една или друга партия – всички тези оплаквания по правило са изпълнени с малко експертиза. Защото някой, който има усет за начина, по който проникателността на мислите се проявява с нещо, което е обяснено научно или различно, който има усет да разпознае как връзките се свързват интелектуално, които трябва да бъдат съчетани интелектуално, ако животът иска да придобие смисъл – който има усет за всичко това и за някои други неща, вече разпознава, че толкова точно, толкова съвестно логично никой никога не е мислил преди и след Високата схоластика. Именно това са основните неща, които чистото мислене върви с математическа сигурност от идея към идея, от преценка към преценка, от заключение към заключение по такъв начин, че тези мислителни винаги да си дават сметка и за най-малката стъпка. Достатъчно е да се има предвид, че това мислене се е случвало в тиха монашеска килия или далеч от светските дейности. Това мислене все още би могло да развие чистата техника на мислене при други обстоятелства. Днес е трудно да се развие това чисто мислене. Защото, ако човек се опита по някакъв начин да представи подобна дейност на широката публика, която не иска нищо друго освен да наниже мисли, тогава се появяват предубедени хора, нелогични хора, които се захващат с всякакви неща и твърдят, че имат груби, предубедени мнения. Тъй като човек е просто човек сред човешки същества, той трябва да се занимава с тези неща, които често изобщо не са свързани с това, за което всъщност се отнася. Човек много бързо губи онази вътрешна тишина, на която са могли да се посветят мислителите от XII и XIII век, които не са се замисляли много за противоречията на неподготвените хора в социалния им живот.

Това, както и някои други неща, предизвикаха онази прекрасна, от една страна, скулптурна, но и във фини контури протичаща мисловна дейност, характерна за схоластиката и към която Алберт и Томас се стремяха изключително съзнателно. Все пак, моля, помнете, че от една страна има житейски изисквания, които се проявяват като догми, които в многобройни случаи са били също толкова двусмислени, както характеризираното семипелагианство, и че човек е искал да запази догмите на църквата с най-проницателно мислене. Представете си само какво означава да разглеждаме августинизма само с най-проницателно мислене. Човек трябва да погледне във вътрешността на схоластическия стремеж, а не само да характеризира пътя от Отците на Църквата до схоластиците по усвоените понятия.

Много полусъзнателни неща са оказали влияние върху тези духове на високата схоластика. Справяте се с това само ако погледнете отвъд това, което вече характеризирах вчера, и ако все още си представяте такава фигура, която мистериозно е навлязла под името Дионисий Ареопагит в европейския духовен живот от шести век нататък. Днес не мога да се откажа от всички спорове дали неговите писания са написани през шести век или дали е правилен другият възглед, който поне връща традицията на тези писания към много по-ранни периоди. Всичко това няма значение, но въпросът е, че мислителите от седми, осми век и все още тези като Тома Аквински са изучавали възгледите на Дионисий Ареопагит и че тези писания са съдържали това в специална форма, която вчера характеризирах като плотинизъм, но абсолютно с християнски нюанс. Това стана важно за християнските мислители до високата схоластика как авторът на писанията на Дионисий се е отнасял към възхода на човешката душа към поглед върху божественото.

Обикновено се твърди, че Дионисий е имал два пътя към божественото. Да, той е имал два. Единият път е, че той пита, ако човешкото същество иска да се издигне от външните неща към божественото, то трябва да открие същността на всички неща, които са там, трябва да се опита да се върне към най-съвършените, трябва да може да назове най-съвършеното, така че да има съдържание за това най-съвършено божествено, което сега може да се излее отново, така да се каже, и да създаде единичните неща на света от себе си чрез индивидуация и диференциация. – Следователно, бихме искали да кажем, че Бог е това същество за Дионисий, което човек трябва да нарече с много имена, които човек трябва да даде като най-отличителните предикати, които човек може да открие измежду всички съвършенства на света. Вземете всяко съвършенство, което ви поразява в нещата на света, и след това наречете Бог с него, тогава ще получите представа за Бога. – Това е един от начините, които Дионисий предлага.

Той казва за другия начин, че никога не достигаш до Бог, ако му дадеш дори едно-единствено име, защото се стремиш да намериш съвършенствата в нещата, същността на нещата, да ги обобщиш, за да характеризираш Бог. Трябва да се освободиш от всичко, което си разпознал в нещата. Трябва да пречистиш съзнанието си напълно от всичко, което си открил в нещата. Не трябва да знаеш нищо за това, което светът ти казва. Трябва да забравиш всички имена, които си дал на нещата, и трябва да се поставиш в състояние на душата, в което не знаеш нищо за целия свят. Ако можеш да изпиташ това, ти изпитваш неназования, който е погрешно преценен, веднага щом му дадеш каквото и да е име; тогава разпознаваш Бог, свръх-Бог в неговата свръхкрасота. Обаче, тези имена вече биха се намесили. Те могат да служат само за да те накарат да осъзнаеш това, което трябва да изпиташ като неназован.

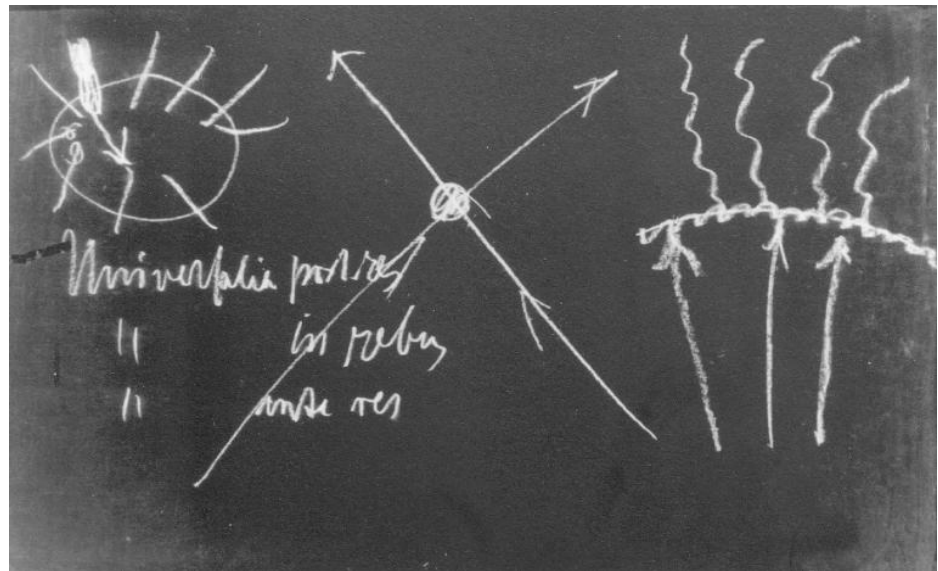
Как човек да се справи с личност, която предлага не една теология, а две теологии – позитивна и негативна, рационалистична и мистична? Някой, който може просто

да проектира мислите си в духовността на периодите, от които се ражда християнството, може да се справи доста добре с това. Ако обаче човек опише хода на човешкото развитие през първите християнски векове по такъв начин, както правят съвременните материалисти, тогава писанията на Ареопагита изглеждат повече или по-малко глупави. Тогава човек просто ги отхвърля като правило. Ако обаче може да проектира мислите си в това, което е преживял и чувствал по това време, тогава разбира какво всъщност е искал да изрази човек като Ареопагита, към което са се стремили безброй човешки същества. За тях Бог е бил същество, което човек изобщо не може да разпознае, ако поеме само по един път към Него. За Ареопагита Бог е бил същество, към което човек трябва да се приближи по рационален път, като назовава и намира имена. Ако обаче тръгнеш само по този път, губиш пътя и след това се губиш в космическото пространство, празно от Бога. Тогава не намираш пътя си към Бога. Въпреки това, човек трябва да поеме по този път, защото без да поеме по този път, не може да достигне до Бога. Все пак, човек трябва да поеме и по втори път. Това е точно този, който е насочен към неназованото. Ако обаче поемете само по един път, ще намерите Бога също толкова малко; ако поемете по двата, те се пресичат и вие ще намерите Бога на пресечната точка. Не е достатъчно да спорите дали единият или другият път е правилен. И двата заедно са правилни; но всеки един от тях не води до нищо. Човек трябва да поеме и по двата пътя и човешката душа го намира на пресечната точка, към която се е насочила.

Мога да разбера, че някои хора днес се отдръпват от това, което Ареопагитът изисква тук. Това обаче е съществувало с личностите, които са били духовни водачи през първите християнски векове, след това е продължило традиционно да живее в християнско-философското течение на Запада и е оцеляло до Алберт Велики и Тома Аквински. То е съществувало например в личността, чието име вече споменах вчера, в Скот Ериугена. Както казах вчера, Винценц Кнауер и Франц Brentano, които обикновено бяха кротки, избухваха в ярост, ако се обсъждаше Плотин. Тези, които са повече или по-малко, дори и да са проникателни и остроумни, рационалисти, вече ще се оплакват, ако се докоснат до това, което произлиза от Ареопагита и чието последно значимо проявление е Ериугена.

Универсална част
в нещата

преди нещата



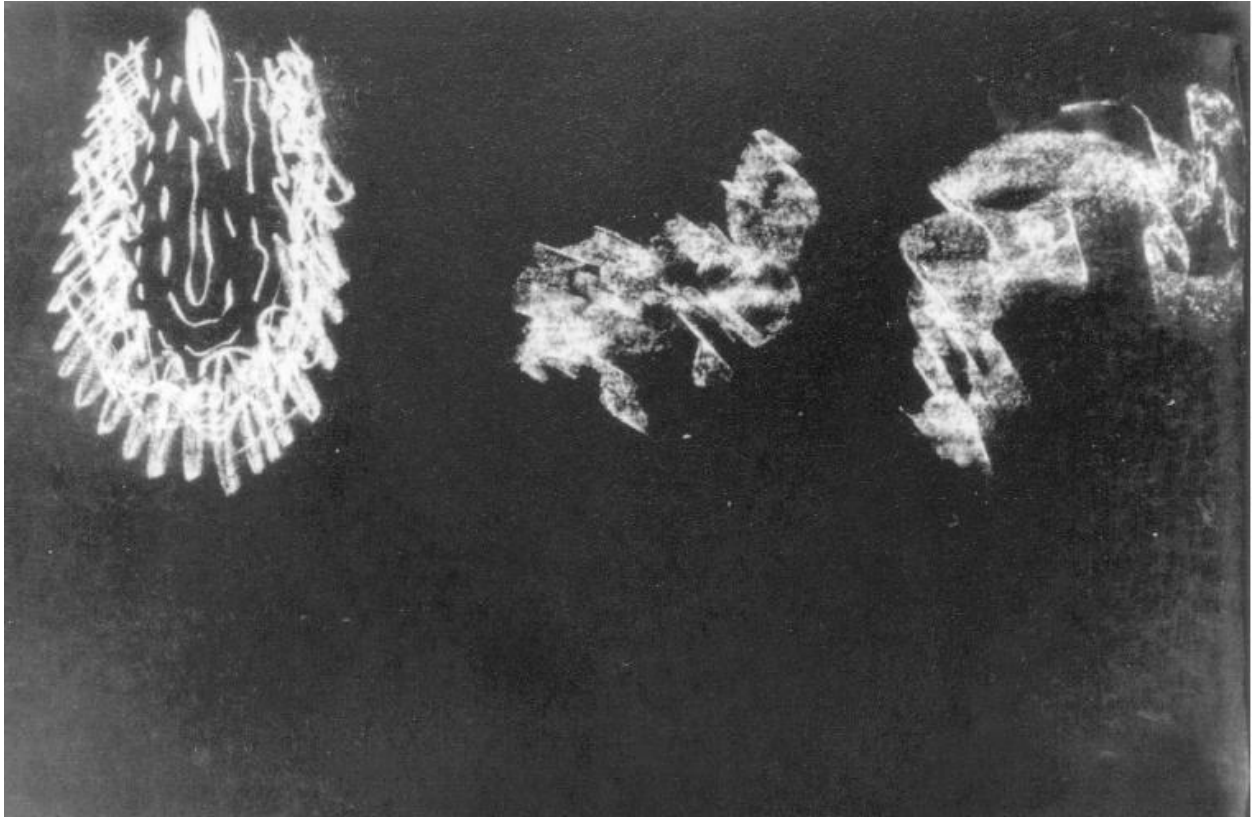
Легенда разказва, че Ериугена е бил бенедиктински приор в Англия през последните си години. Неговите собствени монаси обаче многократно го намушквали със стилусите си – не казвам, че е буквално вярно, но ако не е съвсем вярно, е приблизително вярно – докато не умрял, защото все пак бил донесъл плотинизма в девети век.

Въпреки това, идеите му, които са се развили по-нататък по същото време, са го надживели. Неговите писания са изчезнали повече или по-малко; въпреки това, те са били предадени на потомството. През XII век Скот Еригена е смятан за еретик. Това обаче все още не е имало такова значение, каквото е по-късно и днес. Въпреки това, идеите на Скот Еригена са оказали дълбоко влияние върху Алберт Велики и Тома Аквински.

Ако искаме да говорим за природата на томизма, осъзнаваме това наследство от минали времена на дъното на душите. Разглежда се и нещо друго. В плотинизма може да се осъзнае една много важна характеристика, произтичаща от сетивно-екстрасензорното виждане за човешкото същество. Човек получава голямо уважение към тези неща, когато ги открие отново духовно-научно. Там бихме искали да признаем следното. Там се казва, че ако четем нещо неподготвено като Плотин или това, което е предадено от него, то изглежда доста хаотично. Ако обаче открием отново съответните истини, тези възгледи придобиват различен блясък, дори и по онова време да са били произнасяни различно. Така че, у Плотин може да се открие възглед, който бих искал да характеризирам евентуално по следния начин.

Плотин разглежда човека с неговите телесно-умствено-духовни особености от две гледни точки. Той ги разглежда първо от гледна точка на действието на душата върху тялото. Ако искам да говоря по съвременен начин, бих казал следното.

Плотин си казва първо, че ако човек погледне как расте дете, тогава осъзнава, че това, което се развива от духовно-умствено като човешко тяло, все още е развито. За Плотин всичко, което се явява материално в частност в човешкото същество – моля, не се дразнете от израза – е ексудат на духовно-менталното, кора на духовно-менталното, така да се каже. Можем да тълкуваме всичко телесно като кора на духовно-менталното. Когато обаче човекът е пораснал до определена степен, духовно-менталните сили спират да действат върху телесното.



Може да се каже, че отначало трябва да се занимаваме с такава дейност на духовно-менталното в телесното, че това телесно е организирано от духовно-менталното. Духовно-менталното изработва човешката организация. Ако нещо в органичната дейност достигне определено ниво на зрялост, казваме например, че за тази дейност, към която се използват силите, които по-късно се появяват като сили на паметта, точно тези сили, които някога са работили върху тялото, се появяват в духовно-ментална метаморфоза. Това, което е работило първоначално материално от духовно-менталното, се освобождава от него, ако е готово с работата си, и се появява като самостоятелно същество, като огледало на душата, ако искаме да говорим в смисъла на Плотин.

Изключително трудно е да се характеризират тези неща с нашите понятия. Човек се доближава до тях, ако си представи следното. Човек може да помни от определено ниво на зрялост на паметта си. Той не е способен да прави това като малко дете.

Къде са силите, с които той помни? Те развиват организма първоначално. След като са работили върху организма, те се еманципират и все още работят върху организма като нещо духовно-умствено. След това само истинското ядро, егото, живее отново в това огледало на душата. По изключително образен начин тази двойна работа на душата, това разделяне на душата на активна част, която всъщност изгражда тялото, и на пасивна част е изобразено от този древен мироглед. Той е намерил последния си израз в Плотин и след това е преминал към Августин и неговите наследници.

Този възглед откриваме в рационализирана форма, в по-физически понятия, при Аристотел. Аристотел обаче е имал този възглед от Платон и от това, на което Платон се е основавал. Ако четете Аристотел, ще видите, че по такъв начин, сякаш самият Аристотел се стреми да концептуализира всички стари възгледи абстрактно. По този начин разпознаваме в Аристотеловата система, която също е продължила рационалистичната форма на това, което Плотин е дал в друга форма, разпознаваме рационализиран мистицизъм в Аристотелизма, продължил до Алберт и Тома Аквински, рационалистично изобразяване на духовната тайна на човешкото същество.

Алберт и Томас знаели, че Аристотел е свел до знанието на другите чрез абстракции това, което те са имали във видения. Следователно те изобщо не се изправят срещу Аристотел по начина, по който го правят съвременните философи и филолози, които спорят за две понятия, произлизащи от Аристотел. Тъй като обаче аристотеловите писания не са достигнали изцяло до потомството, човек открива тези понятия или идеи, без да са свързани помежду си. Аристотел разглеждал човешкото същество като единство, което обхваща растителния, нисш принцип и висшия принцип, ума, – схоластиците го наричат *intellectus agens*. Аристотел обаче разграничава *nous poietikos* и *nous pathetikos*, активен и пасивен човешки ум. Какво има предвид той с тях?

Няма да разберете какво има предвид, ако не се върнете към произхода на тези понятия. Дори подобно на другите душевни сили, тези два вида ум са активни в изграждането на човешката душа: умът, доколкото той все още е активен в изграждането на човешкото същество, който обаче не спира, подобно на паметта, веднъж и се еманципира като памет, а е активен през целия живот. Това е *nous poietikos* (поетичният ум). Той изгражда и индивидуализира тялото от вселената за себе си по смисъла на Аристотел. Същото е като душата, която изгражда човешкото тяло на Плотин. Това, което се еманципира, а след това е предопределено само да поеме външния свят и да обработва впечатленията от външния свят диалектически, е *nous pathetikos* (патетичният ум), *intellectus possibilis* (възможният интелект). Това, което ни се изправя като проникателна диалектика, като точна логика в схоластиката, се връща към тези стари традиции. Не можете да се справите с това,

което се е случило в душите на схоластиците, ако не вземете предвид това въздействие на древните традиции.

Тъй като всичко това е оказало влияние върху схоластиците, пред тях е възникнал големият въпрос, който обикновено се счита за истински проблем на схоластиката. По онова време, когато човечеството все още е имало визия, която е произвеждала неща като платонизма или неговия рационалистичен филтрат, аристотелизма, в който обаче индивидуалното чувство все още не е достигнало кулминацията си, схоластичните проблеми все още не са били налице. Тъй като това, което наричаме интелект и което произлиза от схоластичната терминология, от една страна, е просто изтичане на отделния човек. Ако всички мислим по един и същи начин, това е само защото всички сме организирани еднакво индивидуално и че умът е свързан с индивида, който е един и същ във всички човешки същества. Те мислят различно, доколкото са диференцирани. Тези нюанси обаче нямат нищо общо с истинската логика. Истинското логическо и диалектическо мислене обаче е изтичане на общата човешка, но индивидуално диференцирана организация.

И така, човекът стои там като индивидуалност и си казва: в мен се появяват мислите, чрез които външният свят се представя вътрешно; там мислите, които би трябвало да дадат картина на света, се подреждат отвътре. Там, от една страна, работят вътре в човека ментални образи, които са свързани с отделни неща, като например с един-единствен вълк или с един-единствен човек, казваме на Августин. След това обаче човекът стига до други вътрешни преживявания, като например до сънищата си, за които първоначално не намира такъв външен представител. Там той стига до онези преживявания, които си формира, които са химери, както вече кентавърът беше химера за схоластиката.

След това обаче, от другата страна, са онези понятия и идеи, които всъщност блестят и от двете страни: човечеството, видът или родът на лъва, видът или родът на вълка и т.н. Схоластиците наричали тези общи понятия универсалии (universalia). Когато човешките същества все още се издигали до тези универсалии по начина, който описах вчера, те ги усещали като най-ниската граница на духовния свят. За да се преживеят по такъв начин, все още не е било необходимо да се притежава онова индивидуално чувство, което е преобладавало тогава през по-късните векове. С индивидуализирано чувство, казвал си човек, се издигаш от сетивните неща до онази граница, където са повече или по-малко абстрактните, но преживявани неща, универсалиите човечество, лъв, вълк и т.н.

Схоластиката е разбирала много добре това, че не може да се каже просто така, това са само обобщения на външния свят, а това се е превърнало в проблем за нея, с който тя се е борила. Трябва да развием такива общи понятия, такива универсални понятия от нашата индивидуалност. Ако обаче погледнем към света, нямаме човечеството, а отделни човешки същества, не типа вълк, а отделни вълци. От друга страна обаче, не можем да считаме това, което изучаваме като типа вълк

или типа агне, материалът, който се съдържа в тези обобщения, за единствено реално. Не можем да приемем това просто така, защото тогава би трябвало да предположим, че вълкът става агне, ако го храним с агнета само достатъчно дълго. Материята не го прави; вълкът си остава вълк. Въпреки това, типът вълк е нещо, което не може просто така да се отъждестви с материала.

Днес това често е проблем, който хората изобщо не приемат насериозно. Схоластиката се бореше интензивно с този проблем точно в периода на своя разцвет. Този проблем беше пряко свързан с църковните интереси. Можем да добием представа за него, ако вземем предвид следното.

Преди Алберт Велики и Тома Аквински да се появят със своите специални разработки на философията, вече се бяха появили някои хора като Роселин (Р. от Компьен, ~1050-1120, френски теолог и философ), например, който твърдеше и беше категорично на мнение, че тези общи понятия, тези универсалии, не са нищо друго освен това, което обобщаваме от външните индивидуални неща. Те всъщност са просто думи, просто имена. - Този номинализъм разглеждаше общите неща, универсалиите, само като думи. Роселин обаче беше догматично сериозен по отношение на номинализма, прилагаше го към Троицата и казваше, че ако - това, което той смяташе за правилно - това обобщение е само дума, Троицата е само дума, а индивидите са единствените реални: Отец, Син и Свети Дух. Тогава човешкият ум обобщава тези три: Отец, Син и Свети Дух само с име. - Средновековните духове разшириха тези неща до последни последици. Църквата е била принудена да обяви този възглед на Роселин за частичен политеизъм, а доктрината за еретична на синода в Соасон (1092 г.). Така човек се е намирал в известно бедствие в сравнение с номинализма. Догматичен интерес, съчетан с философски.

За разлика от днес, по онова време човек го е усещал като нещо много реално и точно с отношението на универсалията към отделните неща, Тома и Алберт са се борили духовно; това е най-важният проблем за тях. Всичко останало е само резултат, доколкото всичко останало е получило определен нюанс от начина, по който са се позиционирали към този проблем. Обаче, точно в начина, по който Алберт и Тома са се позиционирали към този проблем, са замесени всички сили, които са останали като традиция на Ареопагита, на Плотин, Августин, Ериугена и много други. Все още се е знаело, че има човешки същества, които са виждали отвъд понятията в духовния свят, в интелектуалния свят, в този свят, за който Тома също говори като за реалност, в която той осъзнава интелектуалните същества, свободни от материя, които той нарича ангели. Това не са просто абстракции, а реални същества, които нямат само тела. Тома е поставил тези същества в десетата сфера. Докато си представя земята, обградена от сферата на Луната, след това на Меркурий, Венера и Слънцето и така нататък, той стига през осмата и деветата сфера до Емпирея, до десетата сфера. Той си представя всичко това абсолютно

преплетено с интелигентности, а интелигентностите, към които се позовава, първоначално изпращат надолу това, което имат като най-ниска граница, така да се каже, по начин, който човешката душа може да изпита. Обаче, по начина, по който го изразих сега, в тази форма, която е по-основана на плотинизма, това не изглежда от чистото индивидуално чувство, до което се е довела схоластиката, а за Алберт и Томас остава вярата, че има проявление на тези абстракции над тези абстракции. За тях възниква въпросът: каква реалност имат тези абстракции?

Алберт и Томас все още имаха представа за работата на ментално-духовното върху телесното и последващото му отразяване, ако то е работило достатъчно върху телесното. Те имаха образи на всичко това. Те имаха и образи на това, в което човекът се превръща в своя индивидуален живот, това, което приема като впечатления от външния свят и го преработва с тях. Така се разви идеята, че ние имаме света около себе си, но този свят е проява на духовното. Докато гледаме света, докато виждаме отделните минерали, растения и животни, подозираме, че това е зад тях, което се проявява от по-висши духовни светове.

Ако разгледаме царствата на природата с логическо разлагане и с възможно най-голям умствен капацитет, стигаме до това, което духовният свят е вложил в царствата на природата. Тогава обаче трябва да разберем факта, че сме в контакт със света чрез сетивата си. Тогава се отвърждаме от света. Запазваме това като памет, която сме възприели от света. Оглеждаме се назад, спомняйки си. Там само универсалното, подобно на „човечеството“, ни се явява във вътрешната си концептуална фигура. Така че Алберт и Томас казват, че ако погледнете назад, ако душата ви отразява това, което е преживяла във външния свят, тогава универсалиите живеят във вашата душа. Тогава имате универсалии. Вие се развивате от всички човешки същества, с които сте се срещнали, с понятието за човечество. Бихте могли да живеете като цяло само в земни имена, ако помните само отделни неща. Макар че изобщо не живеете само в земни имена, трябва да преживеете универсалии. Там имате универсалии *post res*, универсалии, които живеят след нещата в душата. Докато човекът насочва душата си към нещата, той не носи в душата си същото, което търси, ако го помни, но е свързан с нещата. Той преживява духовното в нещата; той го превежда на себе си само под формата на универсалията *post res*.

Докато Алберт и Томас предполагат, че човекът е свързан с нещо реално, когато е свързан със заобикалящата го среда чрез интелектуалния си капацитет, така че не само с това, което е вълкът, защото окото го вижда, ухото го чува и т.н., но и защото човекът може да мисли за него, се развива типът „вълк“. Той преживява нещо, което схваща интелектуално абстрактно в нещата, но което също не е напълно абсорбирано в сетивните единици. Той преживява универсалиите *in rebus*, универсалиите в нещата.

Човек не може лесно да различи това, защото обикновено си мисли, че това, което най-накрая има в душата си като отражение, е същото и в нещата. Не, не е същото по смисъла на Тома Аквински. Това, което човекът преживява като идея в душата си и си обяснява с ума си, е това, чрез което той преживява реалното, всеобщото. Така че формата на всеобщите *след* нещата е различна от тази на всеобщите *в* нещата, които след това остават в душата; но вътрешно те са едни и същи.

Ето едно от схоластични понятия, чиято яснота обикновено не се обмисля.

Универсалиите в нещата и универсалиите след нещата в душата са еднакви по съдържание, различни са само по форма.

След това обаче се добавя нещо друго. Това, което живее в индивидуализираните неща, отново сочи към интелектуалния свят. Съдържанието е същото, което е в нещата и след нещата в човешката душа, но има различна форма. Отново в друга форма, но със същото съдържание: са *universalia ante res*, универсалиите *преди* нещата. Това са универсалиите, тъй като те са включени в божествения ум и в ума на божествените слуги, ангелите.

Така непосредственият духовно-сетивно-екстрасензорен поглед на древността се променя във възгледи, илюстрирани само със сетивни картини, защото човек дори не може да назове това, което вижда по екстрасензорен начин, след Ареопагита, ако иска да се занимава с него в истинския му образ. Може само да го посочи и да каже, че не е всичко това, което са външните неща. - Така това, което се е представяло като реалност в духовния свят за древните хора, се превръща в нещо за схоластиката, за което именно тази проникателност на мисленето трябва да реши. Проблемът, който някога е бил решен чрез съзерцание, е свален в сферата на мисленето, на рационалността. Това е природата на възгледа на Томас и Алберт, на високата схоластика. Той осъзнава преди всичко, че в своето време кулминира чувството за човешка индивидуалност. Той осъзнава всички проблеми в техния рационален логически образ.

Схоластическото мислене се бори с тази фигура на световните проблеми. С тази борба и мислене схоластиката стои в центъра на църковния живот. От една страна е това, за което човек можеше да вярва през тринадесети, през дванадесети век, че трябва да го постигне с мисленето, с проникателната логика; от друга страна са традиционните църковни догми, религиозното съдържание.

Нека вземем пример как Тома Аквински е свързан и с двете неща. Там той пита: може ли някой да докаже съществуването на Бог чрез логика? Да, може да се направи. - Той дава редица доказателства. Едно от тях е например, че той казва, че можем да придобием знание само в началото, докато се приближаваме до универсалиите *in rebus* и се вглеждаме в нещата. Не можем да проникнем чрез гледане - това е просто личен опит на тази епоха - в духовния свят. По този начин можем да проникнем в духовния свят само с човешки сили, като се потопим в нещата, извлечем универсалиите *in rebus*. Тогава човек е в състояние да заключи

какво е свързано с тези универсалии ante res before, казва той. Виждаме света да се движи; едно нещо винаги движи другото, защото самото то се движи. Така ние идваме от едно движено нещо към друго движено нещо, от това към друго движено нещо. Това не може да продължава безкрайно, но трябва да стигнем до първодвижителя. Ако той беше движен обаче, ще трябва да търсим друг първодвижител. Трябва да стигнем до неподвижен първодвижител. – С него Тома току-що достигна – и Алберт заключи по същия начин – до аристотеловия неподвижен двигател, първопричината. Логическото мислене е способно да признае Бог като неизбежно първосъщество, като неизбежно неподвижен първодвижител.

Никой подобен начин на мислене не води до Троица. Тя обаче е традиционна. С човешкото мислене човек може да стигне само дотам, че да се опита дали Троицата е абсурдна. Там човек открива: Тя не е абсурдна, но не може да я докаже, трябва да ѝ повярва, трябва да я приеме като съдържание, до което човешката интелектуалност не може да се издигне.

По този начин схоластиката е изправена пред толкова важния по онова време въпрос: докъде може да се стигне с човешкия интелект? С развитието на времето обаче тя е поставена все още по съвсем специфичен начин в този проблем, защото други мислители са я предшествовали. Те са приели нещо очевидно доста абсурдно. Те са казали, че нещо може да бъде богословски вярно и философски погрешно. Може да се каже категорично, че е напълно възможно нещата да са били предавани догматично, като например Троицата; ако човек размишлява върху същия въпрос, стига до обратния резултат. Възможно е интелектът да води до други резултати, освен религиозното съдържание. – Това е другият проблем, пред който са се изправили схоластите: доктрината за двойната истина. И двамата мислители, Алберт и Томас, са насочили вниманието към хармонизиране на религиозното и интелектуалното съдържание, като не са търсели противоречие между това, което интелектът може да мисли, наистина, само до определена граница, и религиозното съдържание. Обаче това, което интелектът може да мисли, не трябва да противоречи на религиозното съдържание; религиозното съдържание не трябва да противоречи на интелекта.

Това беше радикално по онова време, защото мнозинството от водещите църковни власти се придържаха към доктрината за двойната истина: че – от една страна – човешкото същество просто трябва да мисли нещо разумно по отношение на съдържанието в една фигура, а религиозното съдържание може да му го даде в друга фигура. Той трябва да живее с тези две фигури на истината. – Вярвам, че човек би могъл да добие представа за историческото развитие, ако си помисли, че хората са били с всичките си душевни сили в подобни проблеми преди няколко века. Тъй като тези неща все още отекват в нашето време. Ние все още живеем в тези проблеми. Утре искаме да обсъдим как живеем в тези проблеми. Днес исках да

характеризирам природата на томизма като цяло по такъв начин, какъвто е живял по онова време.

Основният проблем за Алберт и Томас беше как интелектуалното съдържание на човешкото същество се свързва с религиозното съдържание? Първо, как може човек да разбере какво църквата определя като вяра, и второ, как може да я защити от това, което ѝ е противоположно? Алберт и Томас бяха много загрижени за това. Тъй като в Европа не живееше изключително това, което характеризирах, имаше и други възгледи. С разпространението на исляма, други възгледи все още се утвърждаваха в Европа. Нещо от манихейските възгледи беше останало в Европа. Съществувало е обаче и учението на Авероес (Ибн Рушед, 1126-1198, андалусийски ерудит), който там казвал, че това, което човешкото същество мисли с чистия си интелект, не му принадлежи лично; то принадлежи на цялото човечество. – Авероес казва, че ние нямаме интелект за себе си; имаме тяло за себе си, но не всеки има интелект за себе си. Човек А има собствено тяло, но интелектът му е същият като този на човек Б и отново като този на човек В. – Може да се каже, че според Авероес съществува единен интелект на човечеството, в който всички индивиди са потопени. Те живеят с главите си в него, така да се каже. Когато умрат, тялото се отдръпва от този универсален интелект. Безсмъртието не съществува в смисъл на вечно индивидуално съществуване след смъртта. Това, което трае там, е само универсалният интелект, само това, което е общо за всички човешки същества. Тома е трябвало да разчита на тази универсалност на интелекта. Той обаче е трябвало да заеме гледната точка, че универсалният интелект не само се съчетава тясно с индивидуалната памет в отделния човек, но и че това, което се съчетава по време на живота, също така и с телесните сили образува едно цяло, в което всички формиращи, растителни и животински сили, както силите на паметта, са привлечени от универсалния интелект. Тома си представя, че човекът привлича универсалното и след това привлича в духовния свят това, което неговото универсално е привлякло, така че да го внесе в духовния свят. Следователно, за Тома и Алберт не предсъществуването, а постсъществуването може да бъде такова, каквото е предполагал Аристотел. В това отношение тези мислители също продължават аристотелизма.

Така големите логически въпроси на универсалиите се съчетават с въпросите, които засягат световната съдба на отделните човешки същества. В крайна сметка, общата логическа природа на томизма оказва влияние върху всичко това - дори ако исках да характеризирам космологията на Томас и огромната естествена история на Алберт. Тази логическа природа се състоеше в следното: можем да проникнем във всичко с остра логика и диалектика до определена граница, а след това трябва да проникнем в религиозното съдържание. Така и двамата мислители се изправиха пред тези две неща, без да си противоречат: това, което схващаме с интелекта си, и това, което се разкрива от религиозното съдържание, могат да съществуват едно до друго.

Каква всъщност е била природата на томизма в историята? За Тома е типично и важно да доказва Бог, докато напъга интелекта си и същевременно трябва да признае, че човек стига до представа за Бог, каквато е имал правилно като Яхве в Стария завет. – Тоест, той стига до онзи единен Бог, когото Старият завет нарича Бог Яхве. Ако човек иска да стигне до Христос, той трябва да премине към религиозното съдържание; не може да стигне до него с това, което човешката душа преживява като свое собствено духовно.

Нещо по-дълбоко се криеше във възгледите за двойната истина, срещу които високата схоластика просто трябваше да се противопостави от духа на времето, което човек не можеше да прецени обаче в епохата, в която човек беше заобиколен от стремеж към рационализъм, към логика. Зад това стоеше следният факт: онези, които говореха за двойната истина, не бяха на мнение, че това, което теологията разкрива, и това, до което интелектът може да достигне, са две различни неща, а са две истини временно и че човекът достига до тях, защото е участвал в грехопадението на човека до дъното на душата си.

Този въпрос живее сякаш в дълбините на душите до Алберт и Тома: не приехме ли и първородния грях в мисленето си? Дали интелектът ни води да вярваме в други истинни съдържания, освен истинската истина, защото интелектът се е отклонил от духовността? - Ако приемем Христос в интелекта си, ако приемем нещо в интелекта си, което преобразява този интелект, тогава само той се съгласува с истината, с религиозното съдържание. Мислителите преди Тома искаха да приемат сериозно доктрината за първородния грях и доктрината за изкуплението. Те все още не са имали силата на мисълта, логиката за това, но са искали да го приемат сериозно. Те си поставиха въпроса: как Христос изкупва истината на интелекта, която противоречи на духовно разкритата истина в нас? Как да станем християни до мозъка на костите си? Тъй като първородният грях живее в нашия интелект, следователно интелектът противоречи на чистата религиозна истина.

Тогава се появиха Алберт и Томас и предположиха, че е погрешно да се отдаваме на греховността на света, ако се задълбочаваме чисто логически в универсалиите *in rebus*, ако приемаме това, което е реално в нещата. Обичайният интелект не трябва да бъде грешен. Въпросът за христологията се съдържа във въпроса на високата схоластика. Високата схоластика не можа да реши проблема: как може човешкото мислене да бъде християнизирано? Как Христос води човешкото мислене към сферата, където то може да расте заедно с духовното религиозно съдържание? Този въпрос разтърси душите на схоластиците. Следователно е – макар че в схоластиката преобладава най-съвършената логическа техника – преди всичко важно човек да не приема резултатите от схоластиката, а да погледне през отговора на големите въпроси, поставени по това време. Все още не беше напреднал толкова далеч с христологията, че да може да преследва изкуплението от първородния грях до човешкото мислене. Следователно Алберт и Томас трябваше да откажат на

интелекта правото да пресече стъпалата, през които може да влезе в духовния свят. Високата схоластика остави зад гърба си въпроса: как човешкото мислене еволюира в един възглед за духовния свят?

Дори най-важният резултат от високата схоластика е въпросът: как се въвежда христологията в мисленето? Как се християнизира мисленето? - До смъртта си през 1274 г. Тома Аквински е успявал да стигне до този въпрос. Човек може да му отговори само внушително, като каже, че човек прониква в духовната природа на нещата до известна степен. Тогава обаче трябва да дойде религиозното съдържание. И двете не трябва да си противоречат; те трябва да са в съответствие едно с друго. Обичайният интелект обаче не може сам по себе си да разбере съдържанието на най-висшите неща, като например Троицата, възплъщението на Христос в личността Исус и т.н. Интелектът може да разбере само дотолкова, доколкото може да каже, че светът може да е възникнал във времето, но може да съществува и от вечността. Откровението обаче казва, че е възникнал във времето. Ако попитате интелекта още веднъж, ще откриете причините, поради които произходът във времето е по-разумен.

Повече от един вярва, че това, което е останало от схоластиката, все още живее в съвременната наука, в целия обществен живот, всъщност в особена фигура. Утре искаме да говорим за това колко жива е все още схоластиката в нас и каква гледна точка трябва да заеме съвременният човек за това, което е оцеляло като схоластика.

Лекция III

Вчера, в края на разсъжденията за високата схоластика, се опитах да посоча, че най-същественото течение на мисълта са проблемите, които се проявяват по определен начин в човешкото същество. Те кулминират в определен копнеж да се разбере: как човекът достига до знанието, необходимо за живота, и как това знание се вписва в онова, което е контролирало умовете по онова време в социално отношение, как знанието се вписва в религиозното съдържание на западната църква?

Схоластиците първоначално са се занимавали с човешката индивидуалност, която вече не е била в състояние да издигне интелектуалния живот до конкретни духовни съдържания, каквито все още са били от онова, което е останало от неоплатонизма, от Ареопагита и Скот Ериугена. Вече посочих и факта, че импулсите на високата схоластика са живели по някакъв начин. Те обаче са живели по такъв начин, че може да се каже, че самите проблеми са големи и необятни, а начинът, по който са били поставени, е имал траен ефект. Това би трябвало да е само съдържанието на днешното разглеждане – най-големият проблем, отношението на човешкото същество към сетивните и духовните реалности, все още продължава да има ефект, дори и в съвсем променена методологична форма и дори и да не се забелязва, дори и очевидно да е приел съвсем различна форма. Всичко това все още е в интелектуалните дейности на настоящето, но съществено трансформирано от това, което значими личности са допринесли за европейското развитие във философската област междувременно.

Осъзнаваме също, ако вземем предвид францисканския монах Дунс Скот (~1266-1308), който е преподавал в началото на XIV век в Париж, а по-късно в Кьолн, че проблемът сякаш става твърде голям дори за отличната интелектуална техника на схоластиката.

Дънс Скот се чувства изправен пред въпроса: как човешката душа живее в човешкото тяло? Тома Аквински все още си е представял, че душата работи върху цялостта на телесното. Така че човешкото същество е наистина екипирано само ако влезе във физическо-сетивното съществуване, чрез физическо-телесната наследственост с растителни сили, с минерални сили и със силите на сетивното възприятие, но без предварително съществуване, истинският интелект се интегрира в човешкото същество, което Аристотел нарича *poiesis poietikos*. Този *poiesis poietikos* сега сякаш поглъща цялото психическо – растителното психическо, животинското психическо – и разпръсква телесността само за да я трансформира в нейния смисъл, за да живее тогава безсмъртно с това, което е получило – след като е влязло в човешкото тяло от вечни висини, но без предварително съществуване – от това човешко тяло.

Дънс Скот не може да си представи, че активният интелект поглъща цялата човешка система от сили. Той може само да си представи, че човешката телесност е нещо завършено, че по определен независим начин растителните и животинските принципи остават през целия живот, след което се отнемат при смъртта и че само действително духовният принцип, *intellectus agens*, преминава в безсмъртие. Скот не може да си представи, както Тома Аквински, че цялото тяло е преплетено с душа и дух, защото за него човешкият ум се е превърнал в нещо абстрактно, нещо, което вече не му представлява духовния свят, а му се струва, че може да се придобие само от разглеждане, от сетивно възприятие. Той вече не може да си представи това само в универсалиите, в идеите, които биха били дадени и биха доказали реалността. Той се пристрастил към номинализма – както по-късно и неговият последовател Окам (Уилям от Орегон, ~1288-1347) – към възгледа, че идеите, като общи понятия в човешкото същество, се зачеват само от сетивната среда, че всъщност то е само нещо, което живее като имена, като думи в човешкия ум, бих искал да кажа, в името на удобното подчинение на съществуването. Накратко, той се върнал към номинализма.

Това е важен факт, защото човек осъзнава, че номинализмът, какъвто се е появил например с Роселин от Компьен – за когото дори Троицата се е разпаднала поради номинализма му – е прекъснат само от интензивната мисловна работа на Алберт Велики и Тома Аквински и някои други. Тогава европейското човечество отново попада в номинализъм, който е неспособен да схване това, което има като идеи, като духовна реалност, като нещо, което живее в човешкото същество и по някакъв начин в нещата. Идеите от реалностите веднага се превръщат отново в имена, просто празни абстракции.

Човек осъзнава какви трудности е имало европейското мислене все повече и повече, ако е поставило въпроса за познанието. Тъй като ние, хората, трябва да получаваме знания от идеи – поне в началото на познанието. Големият въпрос трябва да възниква многократно: как идеите осигуряват реалност? Няма обаче възможност за отговор, ако идеите се появяват само като имена без реалност. Идеите, които са били последните прояви на един реален духовен свят, слизащ отгоре към древните посветени гърци, ставали все по-абстрактни. Ние осъзнаваме този процес на абстрахиране, на отъждествяване на идеите с думите, все повече и повече, ако следваме развитието на западното мислене.

По-късно се открояват отделни личности, като например Лайбниц (Готфрид Вилхелм Л., 1646-1716), който не се занимава с въпроса как човек разпознава чрез идеи, защото той съвсем традиционно все още притежава определен духовен възглед и отвежда всичко обратно към отделни монади, които всъщност са духовни. Лайбниц се извисява над останалите, докато все още има смелостта да си представи света като духовен. Да, светът е духовен за него; той се състои само от духовни същества. Бих искал обаче да кажа, че това, което преди е било

диференцирани духовни индивидуалности, за Лайбниц е повече или по-малко постепенно диференцирани духовни точки, монади. Духовната индивидуалност е потвърдена, но тя е потвърдена само под формата на монадата, под формата на духовно точково същество.

Ако пренебрегнем Лайбниц, виждаме наистина силна борба за сигурност на първичните основания на съществуването, но неспособността навсякъде и едновременно да се реши проблемът на номинализма. Това става очевидно с мислителя, който правилно е поставен в отправната точка на съвременната философия, Декарт (1596-1650), живял в началото или през първата половина на XVII век. Навсякъде в историята на философията човек опознава истинския крайъгълен камък на неговата философия с твърдението: *cogito ergo sum*, мисля, следователно съществувам. – В това твърдение може да се забележи нещо от стремежа на Августин. Тъй като Августин се бори с това съмнение, за което говорих в първата беседа, докато си казва: „Мога да се съмнявам във всичко, но фактът на съмнението съществува и въпреки това живея, докато се съмнявам.“ Мога да се съмнявам, че сетивните неща са около мен, мога да се съмнявам, че Бог съществува, че има облаци, че има звезди, но ако се съмнявам, съмнението е там. Не мога да се съмнявам в това, което се случва в собствената ми душа. Тук може да се схване сигурна отправна точка. – Декарт повтаря тази мисъл: „Мисля, следователно съществувам.“

Разбира се, с подобни неща се излагат на сериозни недоразумения, ако сте принудени да противопоставяте нещо просто на нещо исторически уважавано. Това все още е необходимо. Декарт и много от неговите последователи имат предвид: ако имам психически съдържания в съзнанието си, ако мисля, тогава не може да се отрече фактът, че мисля; следователно аз съществувам, следователно моето битие е потвърдено с моето мислене. Аз съм сякаш вкоренен в световното битие, докато съм потвърдил битието си с моето мислене.

Съвременната философия започва с това като интелектуализъм, като рационализъм, който изцяло иска да работи, изхождайки от мисленето, и в това отношение е само ехо на схоластиката. С Декарт човек осъзнава две неща. Първо, трябва да му се направи едно просто възражение: разбирам ли битието си, защото мисля? Всеки нощен сън доказва обратното. – Това е точно това просто възражение, което трябва да се направи: ние знаем всяка сутрин, когато се събудим, че сме съществували от вечерта до сутринта, но не сме мислили. По този начин твърдението „мисля, следователно съществувам“ е просто опровергано. Трябва да се направи това просто възражение, което е като яйцето на Колумб, срещу едно уважавано твърдение, което е намерило много поддръжници.

Вторият въпрос обаче е към какво се стреми Декарт философски? Той вече не се стреми към виждане, вече не се стреми към получаване на световна тайна за съзнанието, а е ориентиран интелектуалистично. Той пита как да постигна

сигурност? Как да се измъкна от съмнението? Как да разбера, че нещата съществуват и че аз самият съществувам? – Това вече не е материален въпрос, въпрос за съдържателния резултат от наблюдението на света; това е въпрос на потвърждаване на знанието.

Този въпрос произтича от номинализма на схоластиците, който само Алберт и Томас са преодолели за известно време и който се появява отново след тях веднага. Така на хората се представя това, което носят в душите си и на което могат да припишат име, само за да намерят някъде в душата си точка, от която не могат да получат друг мироглед, освен сигурността, че не всичко е илюзия, че гледат света и гледат нещо реално, че гледат в душата и гледат реалността.

Във всичко това човек може ясно да възприеме това, което посочих вчера в края, а именно, че човешката индивидуалност е стигнала до интелектуализма, но все още не е усетила проблема с Христос в интелектуализма. Проблемът с Христос вероятно се появява на Августин, докато той все още гледа на цялото човечество. Христос изгрява, бих искал да кажа, в християнските мистици от Средновековието; но Той не изгрява с онези, които са искали да Го намерят само с мисленето, което е толкова необходимо за развиващата се индивидуалност, или с това, което би възникнало от това мислене. Това мислене се появява в първоначалното си състояние по такъв начин, че излиза от човешката душа, че отхвърля това, което би трябвало да бъде просто християнското или ядрото на човешкото същество. То отхвърля вътрешната метаморфоза; отказва да се позиционира в когнитивния живот, така че човек да си каже: да, мисля, че мисля за света и за себе си в началото. Това мислене обаче все още не е развито. Това е мисленето след грехопадението на човека. То трябва да се издигне над себе си. То трябва да се промени; то трябва да се издигне в по-висша сфера.

Всъщност тази необходимост се е появила ясно само веднъж у мислител, у Спиноза (Бенедикт Барух С., 1632-1677), наследник на Декарт. С основание Спиноза е направил дълбоко впечатление на личности като Хердер и Гьоте. Тъй като Спиноза разбира този интелектуализъм по такъв начин, че човекът най-накрая достига до истината – която за Спиноза съществува в един вид интуиция, докато той променя интелектуалното, не се спира на това, което е налице в ежедневието и в обичайния научен живот. Спиноза просто си казва, че чрез развитието на мисленето това мислене се изпълва отново с духовно съдържание. – В плотинизма разбрахме, че духовният свят възниква отново за мисленето, така да се каже, ако това мислене се стреми към духа. Духът отново изпълнява като интуиция нашето мислене.

Много интересно е, че точно както казва Спиноза, ние наблюдаваме световното съществуване, докато то напредва в духа, в най-висшата си субстанция, докато приемаме този дух в душата, докато се издигаме с мисленето си до интуицията, докато сме толкова интелектуалистични от една страна, че доказваме, както се

доказва математически, но едновременно с това се развиваме в доказването и се издигаме, за да може духът да ни срещне.

Ако се издигнем по този начин, ние разбираме от тази гледна точка и историческото развитие на това, което се съдържа в развитието на човечеството. Странно е да се намери следното изречение у един евреин, Спиноза, най-висшето откровение на божествената същност е дадено в Христос. — В Христос интуицията се е превърнала в теофания, въплъщение на Бога, следователно гласът на Христос е гласът на Бога и пътят към спасението. — Евреинът Спиноза смята, че човешкото същество може да се развие от своя интелектуализъм по такъв начин, че духът да се издига, за да го посрещне. Ако тогава той може да се обърне към Мистерията на Голгота, изпълнението с духа става не само интуиция, тоест проявление на духа чрез мислене, но и превръща интуицията в теофания, в проявление на самия Бог. Човекът се изправя пред Бога духовно. Би било искало да се каже, че Спиноза не е скривал това, което внезапно е осъзнал, защото този цитат го доказва. Той изпълнява като настроение това, което е открил от развитието на човечеството по този начин; той изпълнява неговата *Етика*.

Отново, това се отнася до възприемчивия човек. Следователно, човек може да осъзнае, че за някой като Гюте, който можеше със сигурност да чете между редовете на „*Етика*“, тази книга е станала основна. Въпреки това, тези неща не искат да се разглеждат само абстрактно, както обикновено се прави в историята на философията; те искат да се разглеждат от човешка гледна точка и човек трябва да погледне към това, което свети от спинозизма в душата на Гюте. Обаче, това, което свети там само между редовете на Спиноза, е нещо, което в крайна сметка не се е превърнало в доминиращо времето, а в неспособността да се излезе отвъд номинализма.

Номинализмът се развива отначало по такъв начин, че бихме искали да кажем, че човешкото същество все повече се заплита в мисълта: живея в нещо, което не може да схване външния свят, в нещо, което не е в състояние да излезе от мен, да се потопи във външния свят и да възприеме нещо от природата на външния свят. — Ето защо това настроение, че човек е толкова сам в себе си, че не може да излезе отвъд себе си и не получава нищо от външния свят, се появява още при Лок (Джон Л., 1612-1704) през XVII век. Той казва, че това, което възприемаме като цветове, като тонове във външния свят, вече не е нещо, което ни води към реалността на външния свят; това е само въздействието на външния свят върху сетивата ни, това е нещо, с което сме заплетени и в собствената си субективност. — Това е едната страна на въпроса.

Другата страна на въпроса е, че с такива духове като Франсис Бейкън (1561-1626) номинализмът се превръща в доста широко разпространен мироглед през шестнадесети и седемнадесети век. Защото той казва, че човек трябва да се отърве от суеверието, че приема за реалност това, което е само име. Реалност има само

ако погледнем към сетивния свят. Сетивата предоставят реалности само в емпиричното познание. - Освен тези реалности, онези реалности вече не играят научна роля, заради които Алберт и Томас са проектирали своята епистемология. Духовният свят е изчезнал за Бейкън и се е превърнал в нещо, което не може да излезе с научна сигурност от вътрешността на човешкото същество. Само религиозните съдържания се превръщат в това, което е духовен свят, до който човек не бива да се докосва със знание. В противовес на това, човек трябва да постига знание само чрез външно наблюдение и експерименти.

Това продължава чак до Хюм (Дейвид Х., 1711-1776) през осемнадесети век, за когото дори съгласуваността на причината и следствието е нещо, което съществува само в човешката субективност, което човекът добавя само към нещата по навик. Човек осъзнава, че номинализъмът, наследството на схоластиката, притиска като кошмар човешките същества.

Най-важният знак за това развитие е, че схоластиката със своята проникателност е там, че произхожда от време, когато това, което е достъпно за интелекта, е трябвало да бъде отделено от истините на духовния свят. Схоластикът е имал задачата, от една страна, да разглежда истините на духовния свят, които религиозното съдържание, разбира се, предоставя, откровението на църквата. От друга страна, той е трябвало да разглежда това, което може да възникне по собствена сила от човешкото познание. Гледната точка на схоластиците е пропуснала да промени тази граница, която еволюцията на времето просто би наложила. Когато Томас и Алберт е трябвало да развият своята философия, все още не е имало научен мироглед. Галилей, Джордано Бруно, Коперник и Кеплер все още не са работили; интелектуалният поглед върху човешкото същество във външната природа все още не е съществувал. Тогава човек не е трябвало да се занимава с това, което човешкият интелект може да намери от дълбините на душата си и което човек получава от външния сетивен свят. Там човек трябваше да се справи единствено с това, което трябва да открие с интелекта от дълбините на душата във връзка с духовните истини, които църквата беше предала, когато те се изправиха пред човешките същества, които вече не можеха да се издигнат чрез вътрешно духовно развитие до истинските мъдрости, но които обаче ги осъзнаха в образа, който църквата беше предала, просто като традиция, като съдържание на писанията и т.н. Не възниква ли въпросът: как се свързват интелектуалните съдържания – това, което Алберт и Томас са развили като епистемология – със съдържанието на научния мироглед? Би било казано, че това е несъзнателна борба до деветнадесети век. Там осъзнаваме нещо много странно. Поглеждаме назад към тринадесети век и виждаме как Алберт и Томас учат човечеството за границите на интелектуалното познание в сравнение с вярата, със съдържанието на откровението. Те показват едно по едно: съдържанието на откровението е налице, но то възниква само до определена част от човешкото интелектуално познание, то остава отвъд това интелектуално

познание, остава световна загадка за това познание. – Можем да изброим тези световни загадки: въплъщението, съществуването на духа в тайнството на олтара и т.н. – те са отвъд границата на човешкото познание. За Алберт и Томас това е по такъв начин, че човешкото същество е от едната страна, границата на познанието го обгръща сякаш и той не може да гледа в духовния свят. Това възниква до тринадесети век.

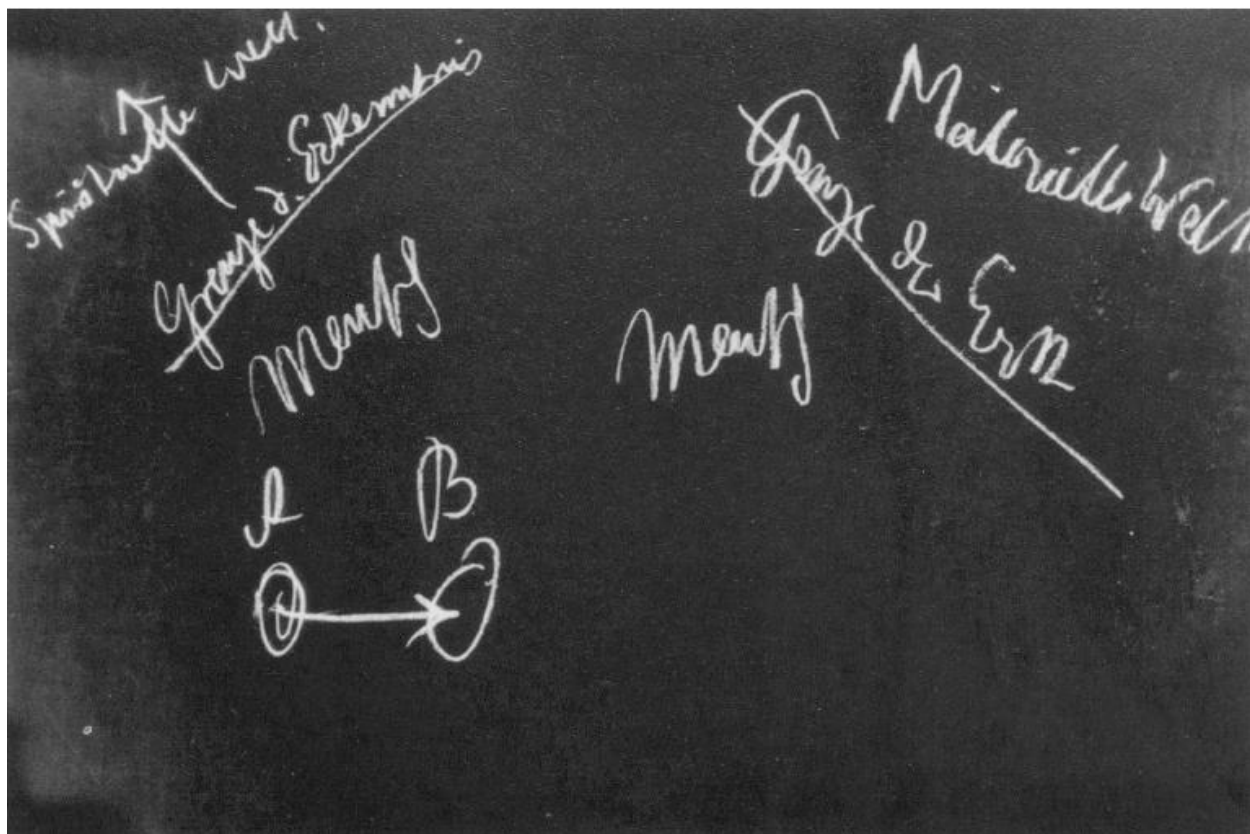
Сега да погледнем към деветнадесети век. Там също виждаме един странен факт: през седемдесетте години, на известна среща на натуралисти в Лайпциг, Емил Дю Боа-Реймон (1818-1896) държи впечатляващата си реч „*За границите на познанието за природата*“ и малко след това за *Седемте световни загадки*. В какво се е превърнал въпросът? (*Щайнер рисува.*) Има човек, има граница на познанието; материалният свят обаче е отвъд тази граница, има атоми, има това, за което Дю Боа-Реймон казва, че човек не познава онова, което витае като материя в пространството. – От тази страна на границата е това, което се развива в човешката душа.

Дори и – в сравнение с внушителната творба на схоластиката – да е дреболия, която ни се изправя там, въпреки това, тя е истинският еквивалент: там е въпросът за загадките на духовния свят, тук е въпросът за загадките на материалния свят; тук е границата между човека и атомите, там е границата между човека, ангелите и Бога. Трябва да се вгледаме в този период, ако искаме да разпознаем какво е включвала схоластиката. Там се появява философията на Кант, повлияна от Хюм, която влияе на философите дори днес. След като философията на Кант е отстъпила на заден план, немските философи през шейсетте години на миналия век отстъпиха на Кант лозунга! Оттогава е публикувана неизчислима литература за Кант, появяват се и многобройни независими кантиански мислители като Йоханес Фолкелт (1848-1930) и Херман Кoen (1842-1918).

Разбира се, днес можем да характеризираме Кант само бегло. Искаме само да посочим същественото. Вярвам, че някой, който изучава Кант, наистина може да го разбере по начина, по който аз се опитах да го разбера в моята книжка „*Истина и наука*“. Кант не се изправя с пълна сила пред въпроса за съдържанието на мирогледа в края на шейсетте и началото на седемдесетте години на осемнадесети век, не пред нещо, което би се проявило в определени фигури, картини, понятия, идеи за нещата при него, а пред формалния въпрос за знанието: как получаваме сигурност за нещо във външния свят, за каквото и да е съществуване във външния свят? – Въпросът за сигурността на знанието измъчва Кант повече от всяко съдържание на знанието. Искам да кажа, че човек би трябвало да усети това дори ако се занимае с *критиката* на Кант, че това не са съдържанията на знанието, а че Кант се стреми към принцип на сигурността на знанието. Въпреки това, прочетете „*Критика на чистия разум*“, „*Критика на практическия разум*“ и осъзнайте – след класическата глава за пространството и времето – как той борави с категориите,

бихме искали да кажем как ги изброява чисто педантично, за да постигне известна пълнота. Всъщност „Критика на чистия разум“ не постъпва по този начин, както някой, който пише от изречение на изречение с живот.

За Кант въпросът е по-важен как понятията се отнасят към външната реалност, отколкото самото съдържание на знанието. Той сглобява съдържанието, така да се каже, от всичко, което му се поднася философски. Той схематизира, систематизира. Навсякъде обаче се появява въпросът как се стига до такава сигурност, каквато съществува в математиката? Той стига до такава сигурност по начин, който строго погледнато не е нищо друго освен трансформиран и на всичкото отгоре изключително скрит и прикрит номинализъм, който той разширява и до сетивните форми, до пространството и времето, с изключение на идеите, универсалиите. Той казва, че това, което развиваме в душата си като съдържание на знанието, изобщо не се занимава с нещо, което получаваме от нещата. Ние го слагаме върху нещата. Ние извличаме цялата форма на нашето знание от себе си. Ако кажем, че А е свързано с Б по принципа на причинността, този принцип на причинността е само в нас. Ние го слагаме върху А и Б, върху двете съдържания на опита. Ние внасяме причинността в нещата.



С други думи, колкото и парадоксално да звучи това, въпреки това, трябва да се каже за тези парадокси, че Кант търси принцип на сигурност, докато като цяло отрича, че ние вземаме съдържанието на нашето знание от нещата, и твърди, че го вземаме от себе си и го влагаме в нещата. С други думи, и това е именно парадоксът: ние имаме истина, защото самите ние я създаваме; ние имаме истина в субекта, защото самите ние го произвеждаме. Ние внасяме истина само в нещата. Ето ви последното следствие от номинализма. Схоластиката се бореше с универсалиите, с въпроса: как това, което възприемаме в идеите, живее навън в света? Тя не можеше наистина да реши проблема, който би станал временно напълно задоволителен. Кант казва, че идеите са просто имена, *nomina*. Ние ги формираме само в себе си, но ги наименуваме върху нещата; по този начин те стават реалност. Те може да не са реалност за дълго, но докато аз се изправям пред нещата, аз поставям *nomina* в опита и ги превръщам в реалност, защото опитът трябва да бъде такъв, какъвто го диктувам с *nomina*.

Кантианството е в известен смисъл крайната точка на номинализма, в известен смисъл крайният упадък на западната философия, пълният фалит на човешкото същество по отношение на преследването на истината, отчаянието да получи истината по някакъв начин от нещата. Оттук идва и повелята: истината може да съществува само ако я внесем в нещата. Кант унищожи всякаква обективност, всякаква възможност на човешкото същество да се потопи в реалността на нещата. Кант унищожи всяко възможно познание, всяко възможно преследване на истината, защото истината не може да съществува, ако е създадена само в субекта.

Това е следствие от схоластиката, защото тя не можеше да премине от другата страна, където възникваше другата граница, която трябваше да преодолее. Тъй като се появи научната епоха и схоластиката не извърши обрата към естествените науки, се появи кантианството, което прие субективността за отправна точка и даде началото на така наречените постулати за свобода, безсмъртие и идеята за Бог. Ще правим доброто, ще изпълняваме категоричния императив и тогава трябва да можем да го правим. Тоест, трябва да сме свободни, но не сме способни да го правим, докато живеем тук, във физическото тяло. Ние достигаме съвършенство само за да можем напълно да изпълним категоричния императив, ако сме отвъд тялото. Ето защо безсмъртието трябва да съществува. Все още обаче не можем да осъзнаем това като човешки същества. Божеството трябва да интегрира това, което е съдържанието на нашето действие в света - ако се постареем да направим това, което трябва да направим. Ето защо божеството трябва да съществува.

Три религиозни постулата, за които не може да се знае как са вкоренени в реалността, са тези, които Кант запазва след собствената си забележка: „Трябваше да премахна знанието, за да намеря място за вярата.“ – Кант не намира място за религиозни съдържания в смисъла на Тома Аквински, за традиционни религиозни

съдържания, а за абстрактни религиозни съдържания, които произлизат от отделния човек, който диктува истината, тоест привидността.

С него Кант се превръща във философ, който отрича на човешкото същество всичко, което това човешко същество би могло да потопи в каквато и да е реалност.

Следователно Фихте, Шелинг, а след това и Хегел незабавно реагират срещу Кант.

Така Фихте иска да извлече всичко, което Кант е определил като илюзорен свят или като свят на привидности, от реалното творческо его, което той обаче си е

въобразявал, че е вкоренено в битието на света. Фихте е подтикван да се стреми към по-интензивно, към все по-мистично преживяване на душата, за да надхвърли кантианството. Той изобщо не може да повярва, че Кант е имал предвид това, което е включено в неговите „Критики“. В началото, с известна философска наивност, той вярва, че е извел последното следствие от философията на Кант. Ако човек не изведе тези последни следствия, смята Фихте, би трябвало да повярва, че най-странната случайност би сглобила тази философия, но не и хуманно мислеща глава.

Всичко това е отвъд онова, което се приближава с нововъзникващите естествени науки, които изглеждат като реакция точно в средата на деветнадесети век, които строго погледнато не разбират нищо от философията, които следователно се изразяват с много мислители в груб материализъм. Така ние осъзнаваме как се развива философията през последната третина на деветнадесети век. Виждаме как това философско търсене напълно стига до нищото и след това осъзнаваме как - от всичко възможно, което човек свързва с кантианството и други подобни - човек се опитва да разбере същността на света. Гьотеовият мироглед, който би бил толкова важен, ако човек го беше схванал, всъщност се е изгубил напълно като мироглед на деветнадесети век, с изключение на онези духове, които са следвали Шелинг, Хегел и Фихте. Защото в този Гьотеов мироглед се съдържа началото на това, което трябва да произлиза от тоизма, само с обратната страна към естествените науки.

Тома можеше да заяви само абстрактно, че умствено-духовното действително действа в последните дейности на човешките органи. В абстрактна форма Тома Аквински изразява, че всичко, което живее в човешкото тяло, се ръководи от умственото и трябва да бъде разпознато от умственото. Гьоте започва с обрата и полага първата основа с *Теорията си за цветовете*, която хората изобщо не разбират, и със своята „морфология“. Пълното осъществяване на гьотеанството обаче се дава само ако човек има духовна наука, която изяснява научните факти със собствените си усилия.

Преди няколко седмици се опитах да обясня как нашата духовна наука може да бъде коректив на естествените науки, както казваме, относно функцията на сърцето. Механично-материалистичният възглед разглежда сърцето като помпа, която изтласква кръвта през човешкото тяло. Обаче е точно обратното.

Кръвообращението е нещо живо - ембриологията може да докаже точно това - и то се задвижва от вътрешно движещата се кръв. Сърцето внася кръвната активност в

цялата човешка индивидуалност. Активността на сърцето е резултат от кръвната активност, а не обратното. По този начин може да се покаже, отнасящо се до отделните органи на тялото, как разбирането на човешкото същество като духовно същество обяснява само неговото материално съществуване. Човек може да направи нещо реално по начин, който томизмът е имал предвид в абстрактна форма, който там казва, че духовно-менталното прониква във всичко телесно. Това се превръща в конкретно знание. Томистката философия продължава да живее като духовна наука в нашето настояще.

Бих искал да вмъкна тук един личен опит. Когато говорих във Виенското дружество „Гьоте“ на тема *„Гьоте като баща на нова естетика“*, сред слушателите имаше един много изтънчен цистерцианец. Обясних как човек трябва да си представи идеята на Гьоте за изкуството и този цистерцианец, отец Вилхелм Нойман (1837-1919), професор в богословския факултет на Виенския университет, каза нещо странно, можете да намерите произхода на вашия разговор още с Тома Аквински. - Въпреки това ми беше интересно да чуя от него, който беше добре запознат с томизма, че той чувства, че в томизма е един вид произход на това, което бях казал за следствието от Гьотеовия мироглед по отношение на естетиката.

Трябва да се каже, че нещата, разглеждани според истината, изглеждат съвсем различни, отколкото се представят в историята на философията под влиянието на един несъзнателен номиналистичен мироглед, който до голяма степен се връща към Кант и съвременната физиология. Така че бихте открили много неща, ако се обърнете към духовната наука. Прочетете в книгата ми *„Загадките на душата“*, която излезе преди няколко години, как се опитах там да разделя човешкото същество на три системи; как една система от човешкото физическо тяло е свързана със сетивното възприятие и мисленето, как ритмичната система, дишането и сърдечната дейност, са свързани с чувствата, как метаболизмът е свързан с волята. Навсякъде се опитвах да открия духовно-умственото в неговото създаване във физическото. Тоест, приемах сериозно обратата към естествените науки. Човек се опитва да проникне в областта на естественото съществуване след епохата на естествените науки, както преди епохата на схоластиката – осъзнахме го с Ареопагита и с Плотин – човек прониква от човешкото познание в духовната област. Човек приема Христовия принцип сериозно, както би го приел сериозно, ако беше казал, че човешкото мислене може да се промени, така че да може да проникне, ако отхвърли първородния грях на границите на познанието и ако се издигне чрез мислене, освободено от чувствеността, до духовния свят - след обратата. Това, което се проявява като природа, може да бъде проникнато като завесата на физическото съществуване. Човек прониква отвъд границите на познанието, които дуализмът е предполагал, както и схоластиките са теглили границата от другата страна. Човек прониква в този материален свят и открива, че всъщност е духовният

свят, че зад завесата на природата всъщност няма материални атоми, а духовни същества.

Това показва как човек прогресивно мисли за по-нататъшното развитие на томизма. Търсете най-важните психологически мисли на Алберт и Томас в тяхната абстрактност. Те обаче не са проникнали в човешкото тяло, така че да казват как умът или душата работят върху органите, а вече са посочвали факта, че човек трябва да си представи цялото човешко тяло като резултат от духовно-умственото. Продължението на тази мисъл е работата по преследване на духовно-умственото до детайлите на телесното. Нито философията, нито естествените науки правят това, само духовната наука ще го направи, която не се страхува да прилага велики мисли като тези на високата схоластика към възгледите за природата на нашето време. За тази цел обаче, ангажирането с кантианството беше неизбежно, ако нещото трябваше да се запази научно.

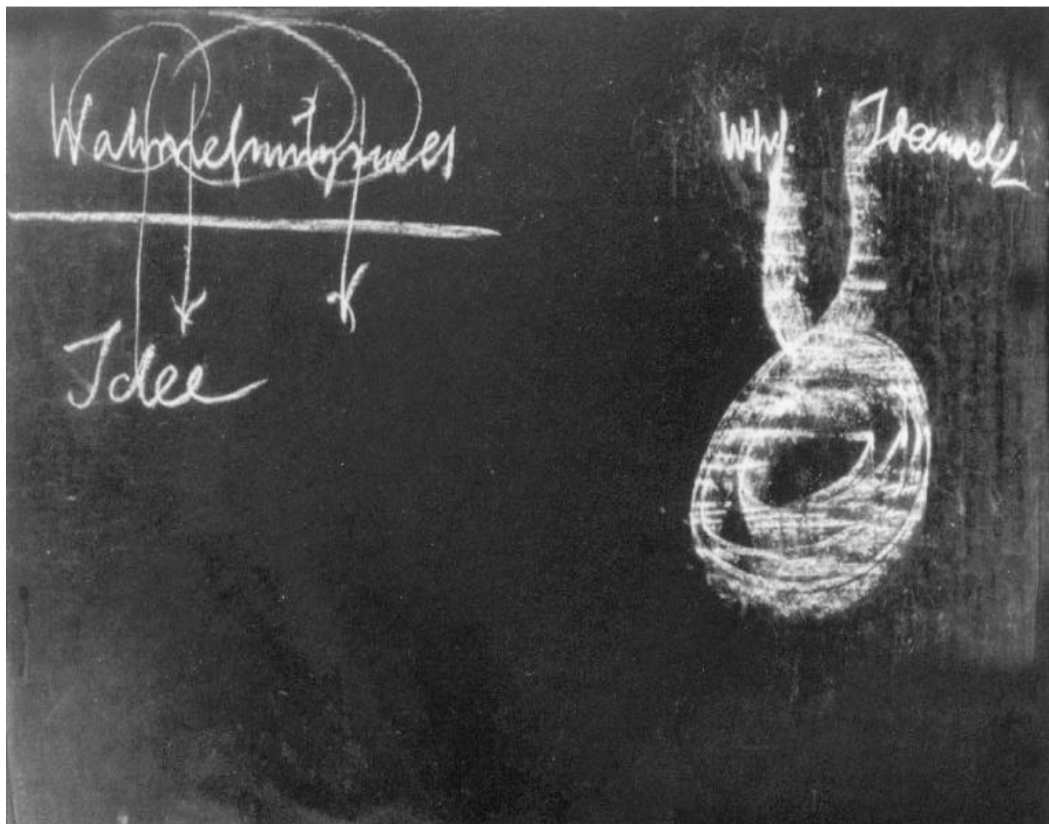
Опитах се да се занимавам с кантианството първо в моите трудове „Истина и наука“ и „Епистемология на светогледа на Гьоте“ и накрая във моята „Философия на свободата“. Само съвсем накратко бих искал да се спра на основната идея на тези книги.

Тези писания изхождат от факта, че истината не може да се намери директно в света на сетивните възприятия. Човек осъзнава, по начин, по който номинализъмът се вкоренява в човешката душа, как тя може да приеме погрешното следствие от

Идея
Избор

Вахирефигадир

Джсамвели



кантианството, но как Кант не е осъзнал това, което е било взето сериозно в тези книги. А именно, че разглеждането на света на възприятията води – ако го направим съвсем обективно и задълбочено – до заключението: светът на възприятията не е цяло, той е нещо, което ние превръщаме в реалност.

Как произлиза трудността на номинализма? Откъде произлиза целият кантианизъм? Защото човек взема света на възприятията, а след това душевният живот поставя върху него света на идеите. Сега човек има гледната точка, сякаш този свят на идеите трябва да изобразява външното възприятие. Светът на идеите обаче е вътре. Какво е отношението на този вътрешен свят на идеите към това, което е там отвън? Кант можеше да отговори на този въпрос само като каза, че просто поставяме света на възприятията върху света на идеите, за да получим истината.

Работата не е такава. Работата е там, че – ако погледнем безпристрастно на възприятието – то не е завършено, навсякъде не е заключено. Опитах се да докажа това стриктно първо в книгата си *„Истина и наука“*, а след това в книгата си *„Философия на свободата“*. Възприятието е навсякъде по такъв начин, че изглежда като нещо непълно. Докато се раждаме в света, ние разделяме света.

Работата е там, че имаме световното съдържание тук (*рисува Щайнер*). Докато се поставяме като човешки същества в света, ние разделяме световното съдържание на свят на възприятията, който ни се явява отвън, и на свят на идеите, който ни се явява вътре в душата ни. Някой, който счита това разделение за абсолютно, който просто казва: ето го светът, ето ме аз, не може да се отърве от света на идеите си пред света на възприятията. Случаят обаче е следният: аз гледам света на възприятията; навсякъде той не е завършен сам по себе си, нещо липсва навсякъде. Аз самият обаче съм дошъл с цялото си същество от света, към който принадлежи и светът на възприятията. Там се вглеждам в себе си: това, което виждам сам, е точно това, което светът на възприятията не притежава. Трябва да обединя това, което е разделено на две части от моето собствено съществуване. Аз създавам реалност. Тъй като съм роден, привидността възниква, докато това, което е човешко, се разделя на възприятие и свят на идеите. Тъй като живея, аз събирам два потока на реалността. В моя когнитивен опит си проправям път нагоре към реалността. Никога нямаше да стигна до съзнание, ако не бях отделил света на идеите от света на възприятията, докато навлизах в света. Обаче никога нямаше да намеря моста към света, ако не бях съчетал отново света на идеите, който съм отделил, с това, което не е реалност без света на идеите.

Кант търси реалността само във външното възприятие и не предполага, че другата половина на реалността е само в това, което носим в себе си. Ние сме взели това, което носим като свят от идеи само в себе си, от външната реалност. Сега сме решили проблема с номинализма, защото не поставяме пространство, време и

идеи, които биха били просто имена, върху външното възприятие, а сега връщаме на възприятието това, което сме взели от него, когато сме влезли в сетивното съществуване.

Така, отношението на човешкото същество към духовния свят е в чисто философска форма. Някой, който възприема тази основна идея на моята „*Философия на свободата*“, която заглавието на съчинението „*Истина и наука*“ вече изразява, едва преодолява кантианството: фактът, че истинската наука съчетава възприятието и света на идеите и разглежда това съчетаване като реален процес. Той обаче само се справя с проблема, породен от номинализма, който се изправи безсилно срещу разделянето на възприятието и света на идеите.

Към този проблем на индивидуалността се подхожда в етичната област.

Следователно моята *Философия на свободата* се превърна във философия на реалността. Докато познанието не е само формален акт, но и процес на реалността, моралното действие се представя като изтичане на това, което индивидът преживява като интуиция чрез моралното въображение. Етичният индивидуализъм произлиза по този начин, както показах във втората част на моята *Философия на свободата*. Този индивидуализъм се основава на Христовия импулс, дори и да не съм го казал изрично в моята *Философия на свободата*. Той се основава на това, което човешкото същество придобива за себе си като свобода, докато променя обичайното мислене в това, което нарекох чисто мислене в моята *Философия на свободата*, което се издига до духовния свят и извлича импулсите на моралните действия, докато нещо, което иначе е свързано с човешкото физическо тяло, импулсът на любовта, се одухотворява. Докато моралните идеали се заимстват от духовния свят чрез моралното въображение, те се превръщат в силата на духовната любов.

Следователно, *Философията на свободата* е трябвало да противопостави на филистерския принцип на Кант – „Дълг! Ти, превъзнасяно име, ти не изпитваш нищо ласкателство към себе си, освен строго подчинение“ – с трансформираното его, което се развива в сферата на духовността и там започва да обича добродетелта и следователно практикува добродетелта, защото я обича от индивидуалност.

Така това, което за Кант е останало просто религиозно съдържание, се е превърнало в съдържание на реалния свят. Тъй като за Кант знанието е нещо формално, за *Философията на свободата* - нещо реално, протича реален процес. Следователно, висшият морал е свързан с него с реалност, до която философи на ценностите като Винделбанд (Вилхелм, 1845-1915) и Рикерт (Хайнрих Р., 1863-1936) изобщо не достигат. Тъй като те сами не откриват как това, което е морално ценно, е вкоренено в света. Разбира се, онези хора, които не разглеждат процеса на познанието като реален процес, не стигат до вкореняване на морала в света на реалността; те обикновено не стигат до никаква философия на реалността.

От философското развитие на западната философия всъщност произлиза духовната наука. Днес се опитам да покажа, че цистерцианският отец е чул не съвсем неточно, че всъщност се прави опит да се съчетаят реалистичните елементи на високата схоластика с духовната наука в нашата научна епоха, как се гледа сериозно на промяната на човешката душа, на осъществяването на човешката душа с Христовия импулс също и в интелектуалния живот. Знанието се превръща в реален фактор в световната еволюция, който се случва само на сцената на човешкото съзнание, както обясних в книгата си „*Светогледът на Гьоте*“. Тези събития в света обаче едновременно с това придвижват света и нас в света.

Там проблемът за знанието приема друга форма. Това, което преживяваме, се променя духовно-ментално в нас самите в реален фактор за развитие. Там ние сме това, което произтича от знанието. Както магнетизмът действа върху подредбата на железни стружки, така и той действа в нас, за да се отрази в нас като знание. В същото време той действа като наш принцип на проектиране, тогава ние разпознаваме безсмъртното, вечното в себе си и вече не повдигаме въпроса за знанието само по формален начин.

Въпросът за познанието винаги е бил повдиган, отнасяйки се до Кант, по такъв начин, че човек си е казвал: как човек може да разглежда вътрешния свят като образ на външния свят? – Познанието обаче изобщо не е там първоначално, за да създава образи на външния свят, а за да ни развива, и това е спомагателен процес, чрез който изобразяваме външния свят. Ние оставяме това да тече заедно във външния свят в спомагателен процес, който сме отделили при раждането си. Съвсем по същия начин е и със съвременния въпрос за познанието, все едно някой има пшеница и изследва нейния хранителен ефект, ако иска да изследва принципа на растеж на пшеницата. Всъщност, човек може да стане хранителен химик, но хранителната химия не разпознава това, което работи от кочана през корена, стъблото и листата до цвета и плода. Тя обяснява само нещо, което се добавя към нормалното развитие на пшеничното растение.

Следователно, в нас съществува течение на духовния живот, което до известна степен се занимава с нашето битие, както растението се развива от корена през стъблото и листата до цвета и плода, и оттам отново до семето и корена. Тъй като това, което ядем, не бива да играе никаква роля в обяснението на растежа на растението, въпросът за епистемологичната стойност на това, което живее в нас като импулс за развитие, също не трябва да бъде основата на теорията на познанието, а трябва да е ясно, че знанието е страничен ефект от действието на идеала в нашата човешка природа. Там стигаме до реалността на идеала. Той действа в нас. Погрешният номинализъм, кантианството, е възникнал само защото въпросът за знанието е поставен по такъв начин, както химията на храните би поставила въпроса за природата на пшеницата.

Следователно, може да се каже, че не преди да открием сами какво може да бъде томизмът за настоящето, виждаме го да произлиза от духовната наука в нейния образ за двадесети век, а след това да се завръща отново като духовна наука. Тогава се хвърля светлина върху въпроса: как изглежда това, ако сега някой дойде и каже, че в сравнение със сегашната философия, трябва да се върне към Тома Аквински и да го изучи, най-много с някои критични обяснения и нещо друго, което е написал през тринадесети век? - Там осъзнаваме какво означава да проектираме мислите си по честен и откровен начин в течението на развитието, което приема високата схоластика за отправна точка, и какво означава да върнем ума си обратно към този тринадесети век, обглеждайки цялото европейско развитие от тринадесети век насам. Това е резултат от енцикликата *Aeterni patris* от 1879 г., която призовава католическите духовници да считат философията на Тома Аквински за официална философия на Католическата църква. Не искам да обсъждам въпроса тук: къде е томизмът? Защото човек би трябвало да обсъди въпроса: изглеждам ли по-добре розата, която виждам там, ако пренебрегна цвета и копая в земята, за да погледна корените и да проверя дали нещо вече е произлязло от корена.

Сега вие самите можете да си представите всичко това. Ние преживяваме това, което се утвърждава сред нас, като обновление на онзи томизъм, какъвто е съществувал през тринадесети век, редом с този, който иска да участва честно в развитието на европейския Запад. Можем да попитаме, от друга страна, къде живее томизмът в настоящето? Достатъчно е да зададете въпроса: как самият Тома Аквински се е отнасял към съдържанието на откровението? Той се е опитвал да установи връзка с него. Ние имаме необходимостта да установим връзка със съдържанието на физическото проявление. Не можем да се спрем на догматиката. Човек трябва да преодолее „догмата на опита“, както от друга страна, човек трябва да преодолее догмата на откровението. Там наистина трябва да се обърнем към света на идеите, който приема преобразяващия Христов принцип, за да открием отново нашия свят на идеите, духовния свят с Христос в нас. Трябва ли светът на идеите да остане отделен? Трябва ли светът на идеите да не участва в изкуплението?

През тринадесети век човек все още не е можел да открие християнския принцип на изкуплението в света на идеите; затова той е бил противопоставян на света на откровението. Това трябва да стане прогресът на човечеството за бъдещето, така че принципът на изкуплението да бъде открит не само за външния свят, но и за човешкия интелект. Само неосвободеният човешки разум не би могъл да се издигне в духовния свят. Освободеният човешки интелект, който има истинска връзка с Христос, прониква в духовния свят.

От тази гледна точка, християнството на XX век прониква в духовния свят, така че прониква дълбоко в мисленето, в душевния живот. Това не е пантеизъм, това е християнство, взето на сериозно. Може би само от това разглеждане на

философията на Тома Аквински – дори и да се е изгубила в абстрактни области – човек може да научи, че духовната наука приема сериозно проблемите на Запада, че винаги иска да стои на почвата на настоящето.

Знам колко много лъжи възникват сега. Мога също да си представя, че сега някой отново казва, да, той често е сменял кожата си; той се обръща към томизма сега, защото нещата стават рисковани. - Всъщност, някой е наричал свещениците на определени изповедания змии в древността. Змиите сменят кожата си. Както противниците разбират одирането днес, това наистина е лъжа. Тъй като днес показах как можете да намерите философски съвестната основа на духовната наука в първите ми писания.

Сега мога да посоча два факта. През 1908 г. изнесох беседа за философското развитие на Запада в Щутгарт. В тази беседа не се чувствах длъжен да посоча факта, че евентуално моето обсъждане на томизма не е харесало на католическите духовници, защото отдах справедливост на томизма, подчертах неговите достойнства дори с много по-ясни думи, отколкото неотомистите, Клойтген или други. Следователно, в онези дни не открих сам, че похвалите ми за томизма могат да бъдат приети погрешно от католическото духовенство и казах, че ако някой говори пренебрежително за схоластиката, той не бива заклемен като еретик от така наречените свободни духове. Ако обаче някой говори обективно за това, лесно бива неразбран, защото често се основава философски на неразбран томизъм в рамките на позитивното и просто най-нетолерантното църковно движение. Изобщо не се страхувах да бъда атакуван заради похвалите си за томизма от католическото духовенство, а от така наречените свободни духове. Случи се различно и хората ще кажат, че ние сме първите, на които той е нанесъл зло.

През тези дни посочвах и книгите си, които написах в началото на деветнадесети и двадесети век, сред които и книга, посветена на Ернст Хекел, *„Мирогледи и подходи към живота през деветнадесети век“*. В нея посочих факта, че съвременното мислене не е проникателно и логично; и че неосхоластиката се е опитала да се опре на стриктно логиката на томизма. Написах: „Тези мислители наистина можеха да се движат в света на идеите, без да си представят този свят в нефина сетивно-телесна форма.“ Говорих за схоластиците по този начин, а след това говорих и за католическите мислители, които отново се заеха с изучаването на схоластиката: „Католическите мислители, които днес се опитват да обновят това изкуство на мислене, абсолютно заслужават да бъдат разгледани в това отношение. Винаги ще има валидност това, което един от тях, йезуитският отец Йозеф Клойтген (1811-1889), казва в книгата си *„Апология на философията на миналото“*: „Две изречения формират основата на различните епистемологии, които току-що повторихме: първото, че нашият разум...“ и така нататък. Осъзнавате, че ако йезуитът Йозеф Клойтген е направил нещо достойно, аз го признах в книгата си. Това обаче доведе

до това, че в онези дни се казваше, че аз самият съм прикрит йезуит. По онова време аз бях прикрит йезуит; сега четете в многобройни писания, че съм евреин.“ Искан да спомена това само накрая. Във всеки случай, не вярвам, че някой може да направи заключението от това разсъждение, че съм омаловажил томизма. Тези съображения би трябвало да покажат, че високата схоластика на тринадесети век е била кулминация на европейското интелектуално развитие и че настоящето има основание да навлезе в нея. Можем да научим много за задълбочаването на мисловния си живот, за да преодолеем всеки номинализъм, така че да открием отново християнството, като християнизираме идеите, които проникват в духовното същество, от което човекът трябва да е произлязъл, защото само съзнанието за неговия духовен произход може да му даде удовлетворение.